كتاب منع الموانع من شرح جمع الجوامع

مجلد

منع الموانع عن جمع الجوامع

للشيخ الإمام العالم العلامة
تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب
السبكي الشافعي رحمه الله

وجدت مكتوبا على ظاهر نسخة المؤلف أيده الله تعالى ما مثاله
لأحقر العبيد محمد بن يعقوب الفيروزابادي لطف الله به

سارت بالأمصار [illegible] طارت [illegible] الأقطار
لقد طار في الآفاق شرقا ومغربا [illegible] الركبان جمع الجوامع
تعلمت لعمر [illegible] الشمس ضوءه [illegible] الجوامع
و[illegible] [illegible] بالأولين
علوم الورى طرا [illegible] علم الهدى [illegible] علومكم علم وارع
ومن رام يبري مثلكم لا بفضلكم يصد عن العليا بمنع الموانع

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي

المسؤول من احسان سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ الاسلام والمسلمين
بقية المجتهدين موضح المشكلات بالدلائل الواضحات بلغه الله تعالى اعلى
المقامات وختم اعماله بالصالحات وادام ايامه وانفذ احكامه وجدد
على يديه دين هذه الامة وكشف به عنها كل غمة ان يوضح لنا ما اشكل
علينا ودق فهمه من الفاظ المشرفة العزيزة وما عزب عنا علمه في
كتابكم جمع الجوامع في علمي الاصول القواطع العديم المثال المحتوي على فوائد
جمة لم تخطر لغيركم ببال فلقد عم النفع به ولله الحمد وشدت في طلبه الرحال
وكثرت عليه الطلبة واغنت عن كل مختصر وامعنت فيه الاكابر النظر
وشبهت المختصرات بالكواكب وشبه هو بالشمس وذلك يحتوي على عدة
سؤالات السؤال الاول لم حذفتم من حد اصول الفقه لفظ المعرفة ولم
تحذفوا من حد الفقه لفظ العلم السؤال الثاني ما الجمع بين تقييدكم الاحكام
الشرعية بالعملية في حد الفقه وتقييد الحكم بفعل المكلف مع ان الاعتقادات
الدينية كاصول الدين احكام وهل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال
افعالا حقيقة او مجازا وان قلتم مجازا فهل يجوز ادخال المجاز في الحد اولا
السؤال الثالث ما معنى قولكم بل الامر موقوف الى وروده عقب
قولكم ولا حكم قبل الشرع الرابع ما معنى قولكم والاثم القائل لا اثيارة لنفسه
بعد قولكم ان المكره غير مكلف وقضيته كلامكم ان السكران غير مكلف واخترتم
في شرح المختصر انه مكلف ونقلتموه عن نص الامام الشافعي رضي الله عنه
الخامس ما شرح قولكم ان الخطاب ان اقتضى الترك اقتضاء غير جازم
بنهي مخصوص فكراهة او بغير مخصوص فخلاف الاولى وقولكم في مسألة
الحسن والقبح والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف الاولى السادس
ما معنى قولكم والفرض والواجب مترادفان خلافا لابي حنيفة وهو لفظي
مع ان ابا حنيفة يقول الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت
بدليل ظني ومن جحد ما ثبت بدليل قطعي كفر ومن جحد ما ثبت بدليل ظني

لم يكفر

لم يكفر السابع ما شرح تعريفكم الاداء والقضاء فانكم تحوتم فيه نحوا غير فهمه
ولم تحده في شرحكم المختصر الثامن ما الجمع بين قولكم في المندوب
والمباح والاصح ليس مكلفا وكذا المباح مع قولكم وان الاباحة حكم شرعي وقولكم
والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف التاسع
قولكم في فرض الكفاية بالذات زيادة لم تذكروها في شرحكم وقد نقصتم منه
قولكم دينيّ العاشر ما معنى قولكم بعد حكايتكم الخلاف في تكليف الكافر
بالفروع قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف وما يرجع اليه من
الوضع لا الاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود مع ان الاتلاف من خطاب
الوضع الحادي عشر ما شرح قولكم الكتاب القرآن والمعنيّ به هنا
اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته
فانكم زدتم في الحد قيودا لم يذكرها غيركم ويخرج بالمتعبد بتلاوته ما نسخت
تلاوته وبقي حكمه ويدخل به عكسه الثاني عشر قلتم في حد الحقيقة
ابتداء مكان اول فما السر فيه الثالث عشر ما تقديم كلامكم في حرف لو
الرابع عشر ما معنى قولكم في النهي وكذا التنزيه في الاظهر الى قولكم قال
ابن عبد السلام او احتمل رجوعه الخامس عشر ما معنى قولكم والتكلف
في سياق النفي للعموم الى قولكم ان لم يتبين السادس عشر ما معنى قولكم
في التخصيص القابل له حكم ثبت لمتعدد مع قولكم العام لفظ يستغرق
الصالح له من غير حصر السابع عشر ما معنى قولكم في الاستثناء من متكلم
واحد وقيل مطلقا الثامن عشر ما معنى قولكم تاخير البيان عن وقت
الفعل غير واقع وان جاز والى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبين
ظاهر ام لا الى آخره وعبارة غيركم تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع
الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت الحاجة جائز عند الجمهور
وما الجمع بين قولكم هنا وقولكم في المقدمات في مسألة التكليف بالمحال
والخلف ووقوع الممتنع بالغير لا بالذات التاسع عشر ما معنى قولكم ومن
ثم قال ملك وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان فلانا الى

الثالث والعشرون ما شرح تعريفكم الصحابي والتابعي وهل يشمل الذكور والإناث أم الذكور فقط الحادي والعشرون قولكم في القياس وهو حمل معلوم على معلوم هل المراد به ما ثبت بقطعي من ذلك وهو الظاهر وعلى هذا فلم لا أورد على من حد القياس بحمل معلوم على معلوم ما أورد على من حد الفقه بالعلم الثاني والعشرون ما شرح قولكم في مسالك العلة والظاهر كاللام إلى قولكم وما مضى في الحروف الثالث والعشرون لم عدلتم في التعادل والتراجيح عن قولهم فإن ظن التعادل إلى قولكم فإن توهم الرابع والعشرون ثم يتعلق الجار والمجرور في قولكم على الحقيقة لا المجاز من قولكم القرآن كلامه إلى آخره الخامس والعشرون ما تقرير قولكم ثم لا استدلال في حد السعيد والشقي السادس والعشرون ما معنى قولكم وأبو بكر ما زال بعين الرضى منه مع أن حالته قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم معروفة السابع والعشرون قولكم وكرامات الأولياء حق قال القشيري ولا ينتهون إلى ولد دون والد هل معناه استثنا هذه الصورة فقط أو تلحق بها ما هو مثلها وإن قلتم يلحق ما ذا يماثلها وما الدليل على منع هذه الصورة وما يماثلها الثامن والعشرون لم أطلقتم قولكم ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة مع أن المستحل يكفر التاسع والعشرون ما تقرير كون الاسم المسمى الثلاثون قولكم وأن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله هل محل الخلاف في الجواز أو في الوجوب وإن قلتم في الجواز فهل الأفضل أن يأتي بالمشيئة أو لا الحادي والثلاثون لم رجحتم القول الصائر إلى أن المشار إليه بأنا الهيكل المخصوص مع قولكم أن النفس باقية بعد موت البدن الثاني والثلاثون العزم هل يلحق بالهم في كونه مغفورًا أو لا فإن قلتم لا يلحق به فما الفرق بين الهم والعزم أفتونا مأجورين رضي الله عنكم وجمع لكم بين خيري الدنيا والآخرة وهدى على يديكم المسترشدين وأيدكم بتوفيقه وهدايته بنبيه ورسوله وحبيبه المصطفى صلى الله عليه وسلم وعلى آله وعلى سائر النبيين والمرسلين وآل كل وسائر الصالحين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل فأجاب رحمه الله تعالى

شأنه

شأنه علوًا وعظمًا ويسر له في إنجاز مقاصده علمًا وعملًا وهذا نص جوابه أحسن الله تعالى إليه بحروفه

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

قال عبد الوهاب ابن السبكي عامله الله بخفي الألطاف بعد أن نظر في هذه الأسئلة بعين الإنصاف متجليًا في الجواب عنها من طرح رداء العصبية بأجمل الأوصاف الحمد لله الذي أسس قواعد دينه على أثبت دعائم وقدس معالي شرعه عن وصمة الشكوك ودنس أوهام كل هائم ونفس بحكمته البالغة كرب العلماء إذا تلاطمت شبهات تعود أناسًا كالبهائم نحمده على كماله الدائم وجماله الذي يستروح إليه كل رقيق الفؤاد ملائم وجلاله الذي ترعد لديه فرائص الآساد وتجر ذيول الهزائم ونشكره على نعمه العظائم ونعمه التي تخجل صوب الغمائم وكرمه الذي شمل ذوات البرايا وعم ذوي العمائم ونشهد أن لا إله إلا الله واحدًا أحدًا فردًا صمدًا لا تحيط به الأفهام وإن أطلعت ثمارها من الكمائم ولا تحوم حوله الأوهام وإن جالت في ميدان البراهين بقوادم القوادم ولا تكتنفه الإشارات وإن خطرت في فلك الكرام والأكارم ونشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله الذي ابتعثه وظلام الضلال مدلهم قائم ومصباح الهدى ضئيل مستكن أو ظاهر ظهور نائم فوقع به منار الحق ونكس أعلام ذوي الجرائم صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين قام بهم عماد دينه وغردت عليه الحمائم ووضح بجدهم منهاج الحق لكل رائد ورائم واستقرت بعزمتهم قواعد الملة في المشارق والمغارب وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم أما بعد فإن العالم وإن امتد باعه واشتد في ميادين الجدال دفاعه واستد ساعده حتى خرق به كل سد سد بأيه وأحكم امتناعه فنفعه قاصر على مدة حياته ما لم يصنف كتابًا يخلد بعده أو يورث علمًا ينقله عنه تلميذ إذا رحل الناس فقده أو يهتدي به فئة مات عنها وقد ألبسها به الرشاد برده ولعمري إن التصنيف

لا وفعها مكانا لانه اطولها زمانا وادومها اذا مات احيانا ولذلك لا يخلوا
لنا وقت نمر بنا خاليا عن التصنيف ولا يخلو النازمن الا وقد نقلد
عقد جواهر التاليف ولا يخلوا علينا الدهر ساعة فراغ الا ونعمل فيها
القلم بالترتيب والترصيف وكان مما دعوت له الخلق ولم الف عنه ملتفتا بادر
وتبارع ورقيت به الى سما التحقيق فانشد لنا غراها والنجوم الطوالع وجند
عينه حتى فاض عن الاباو باداه لسان القلم جمع الجوامع طوبت فلم [illegible]
فيه على همة سابرين نشر العلم سير احببنا وملات داري منه بمسودات ارب
قد نمها للكثرة ما اعاده حاربنا وشغلته او شغلت نفسي فيه مما تنوع
كلاما واصولا وفقها وحاربنا وايم الله لقد استوعب مني اكثر اموال وقاد
الفراغ واخذ من املامي وافكاري ما كاد يستفرغ مداد المداد والدماغ
وسمع من كلي وخلي ماليس عند دون البلاغ بلاغ فلو كان ذا لسان لادعى
انه تقليس عمري وبحسنه يحكر بي والذي ستمر منه عن ساق الجد ثم
وقد عدمت في الدجور اعوانا على سهري وقد دار على السنة الناس وصار في
كل محفل مضغة تلوكها الاشداق وتتردد تردد الانفاس وطار نباؤه
وانا اناذي مافي وفوق كل ساعة من باس ولست ادعي انه جمع سلامة
ولا ابريه كلما توجهت نحوه الملامه ولا اتعصب له فليست الخصلة اذا
قلت لكل من اعترضه في الملامه كلا ولا ابعه فرط البراة من كل عيب
بل اقول فوجد من خوله ومن ترك والله العليم بالغيب وسطر فيه مع تحرير
اعتراض الشكل له والريب وقد وردت على علل الاسيلة وكثير منها لا
يخفى به فاخذت في جواب جميعها حبا للعلم وطلبه ورغبه في ازالة كل
مشتبك ومشتبه وضممت اليها بعد ذلك سوالات اخر وردت من جنسها
فاجبت عنها بما ارجو ان يطمين به القلب ويقر البصر واقول
والله المستعان وعليه التكلان فيما ياتي ويذر اما قولكم لم حدثتم من اصول الفقه
لفظ المعرفة وابتم في تعريف الفقه بلفظ العلم فجوابه ان الادلة الكلية لها

مستند

حقايق

حقايق في انفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها وقد اضطرب
راي المتاخرين في ان موضوع اصول الفقه هو تلك الحقايق في انفسها او العلم
بها وكلام الامام الرازي وغيره يقتضي الاول وهو الصواب عندي لان
اهل العرف يسمون المعلوم اصولا ويقول هذا كتاب اصول ولان الاصول
في اللغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادله اقرب الى المدلول لغة وكلام
صاحب الحاصل والبيضاوي يقتضي الثاني ولا اراه اذا عرفت هذا احببنا
الى الفقه فاصول الفقه عندنا هو العلم بالاحكام لا انفسها لان ذلك هو الاقرب
الى استعماله اللغوي اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول فحصل
فارق ما بين الاصول والفقه وقد اشار اليه الشيخ الامام الوالد رحمه الله في
في القطعة التي عملها على منهاج البيضاوي وكملنا نحن عليها فقال ما نصه
والاولى جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه اقرب الى الاستعمال اللغوي
انتهى وذلك ما اورده امام الحرمين في البرهان وغيره من المحققين كلهم
جعلوا الاصول نفس الادلة واما قولنا في حد الفقه العمليه مع قولنا الحكم خطاب
الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات الدينية كاصول
الدين احكام جوابه ان اصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري
ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانيه وهذان خرجا بقولنا الشرعيه
وبتفسيرنا اياها بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع
كمسلة ان الجنة مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري
وما لا يثبت الا بالسمع ينظر اليه من جهتين احداهما اصل ثبوته وذلك ليس
بانشائي لان السمع فيه مخبر لا منشي كقولنا الجنة مخلوقة والصراط حق والثانيه
وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عندنا عملي من مسايل الفقه
وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف وقولكم
هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا جوابه انها تسمى
واما كون ذلك بالحقيقة او المجاز متوقف على نقل اللغة والاظهر عندي
انه بالحقيقة ومن هنا تعلم ان عدول الامدي وابن الحاجب وغيرهما عن

لفظ العملية الى لفظ الفرعية احتجاجا بان النية من مسائل الفروع وليست
عملا للبين بجيد لانها عمل فان قلت فلفظ الفرعية اوضح من العملية فلم
لا اخترتموه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي
لا تثبت الا بالسمع فانها عندي فقه وليست فرعية وفي كلام الشيخ الامام الوالد
رحمه الله تعالى في شرح المنهاج ما يقتضي ان لفظ الفرعية اجود وان الاطراد ان
وجوب اعتقاد ما تثبت من الديانات بالسمع البحث فقهيا ولكني لست اوافق على ذلك
واما دخول المجاز في الحد فجايز اذا كان مشهورا وانا اقول اني لم ار تعريفا الى
الان لا مجاز فيه لا في المنطق ولا الكلام ولا الاصول وهي العلوم التي تحرر التعاريف
فيها اكثر من غيرها فما ظنك بغيرها واما قولنا بل الامر موقوف الى وروده عقب
قولنا والحكم قبل الشرع فانا نبهنا به على دقيقة وهي ان شيخنا ابا الحسن سقى
الله عهده صوب الرحمة والرضوان نفى الحكم قبل الشرع وليس معنى ذلك نفي العلم به
كما توهمه الصفاوي في منهاجه وغيره بل نفيه نفسه واعني بنفيه نفسه نفي
وقوعه علينا وجعله موقوفا الى البعثة ووقع في عبارات كثير من ائمتنا اختيار
الوقف في هذه المسألة وتوهم متوهمون انه غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك
بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود السمع وان الحكم منتف ما لم يرد
منهم يعنون بالوقف غير ما تعنيه المعتزلة من عدم الدراية ونحوها وهذا
قد قررناه في شرح المختصر فلا حاجة الى الاعادة ومحط هذا الكلام ان نقول
اردنا بقولنا بل الامر موقوف الى وروده مع قولنا والحكم قبل الشرع ان القول
بالوقف لا ينافي القول بنفي الاحكام راسا لان معناه ارجاء الامر وتاخيره
الى المبعث وهذا من محاسن هذا الكتاب التي لا تجدها في غيره واما قولنا والاثم
الغافل لا يبادر نفسه بعد قولنا ما نصه والصواب امتناع تكليف الغافل والملجا
وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل فانه جواب عن سؤال مقدر تقديره
اذا كان المكره غير مكلف فما بال المكلف بالقتل ياثم وتقرير الجواب انه لا
ياثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث انه اثر نفسه على غيره فهو ذو
جهتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وهذا الذي

اذا قلت

اذا قلت اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا اثر
نفسه فقد اثم لانه اختار وهذا كما قيل في خصال الكفارة ان محل التخيير لا
وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك نقول هنا اصل القتل لا عقاب
فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على
غيره وهذا تحقيق هائل عليك بعرض كلام الفقهاء والخلافيين عليه فان
اباه فادرأه عنك وانت اذا حققته علمت انه لا استثناء لصورة القتل من
قولنا المكره غير مكلف وقول الفقهاء الاكراه يسقط اثر التصرف الا في
صور انما ذكروه لضبط تلك الصور لا لانه مستثنى من حقيقة شيء وان وقع
ذلك في كلام الغزالي وغيره من المحققين وما ذلك الا لان داب الفقهاء
لا يتسع علمهم ويتشعب مواقع النظر فيه ان يحاولوا ضبط المنتشر فاذا جمع
المناظرات حرصا على الاحاطة بالمقصود ثم اذا عرض الكلام على ميزان
التحقيق والاعتبار سلك به سبيله فاحفظ ما نلقيه اليك والا فاذا كانت
حقيقة الاكراه منافية لصحة التكليف فكيف يقع ولو في صورة واني يصح
الاستثناء واذا لم يناف فما وجه الاخراج فالتحقيق بيان انه هل هو مناف
او لا فاذا صحت المنافاة لم يجتمع معه التكليف اصلا وعذر من سلك ما ابداه
من قصد الافادة او الاحاطة ولو صادفته مضايق لقال صواب العبارة اذا كان
هذا مقصدك ان تقول الاكراه يسقط اثر التصرف مطلقا او ينفي التكليف
مطلقا ثم صور تتصور فيها الاكراه ولم ينتف معها التكليف وهي كيت وكيت
وان اخذ الناظر في العلم بتعنته ويقول ان حقيقة الاكراه ينافي التكليف
الا في هذه الصور فمثاله هذا من فضول الكلام فالحقائق لا تختلف ولان
صلحت الحقيقة من حيث هي للتكليف في صورة صلحت في كل الصور فان قال
تخرج تلك المانع قلنا خروج صورة لمانع لا يدفع النقض والنقض قادح مطلقا
فاذن الاستثناء لا وجه له وهذا يزداد تحقيقا بعد تامل ما سطرناه في شرح
المختصر في النقض ولعلك تقول الملجا بعض المكره وهذا الذي الملزم قد يكون
اكراها ملجيا وقد يكون اكراها غير ملجي فهل هو كلم وكذا المكره بعد قولكم

المجاز من عطف العام على الخاص فاعلم ان الملجا عندنا من لا يجد مندوحة عن
الفعل مع حضور عقله وذلك كمن يلقى نفسه من شاهق فهو لا يجد بدا من الوقوع
ولا اختيار له في الوقوع ولا هو فيها فاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع
فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش والمكره من ينسب اليه الفعل فيقال
فعل مكرها غير مختار وهو من يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على ايقاع
ما اكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد اقتل زيدا والا قتلتك لا يجد
مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس لم
لوقوع الذي الغي من شاهق وان اشتركا في عدم التكليف بل تكليف هذا اقرب
من تكليف ذاك كما ان تكليف ذاك اقرب من تكليف الغافل الذي لا يدري
فاذن المراتب ثلث وقد رتبناها ابعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها
تكليف الملجا فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكره فانه
يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشرع الصبر عليها كما في الاكراه
على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل انه كلفه كما في الاكراه على القتل يعتقد
اكثر الفقها انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه
كلف انه لا يوثر نفسه على نفس غيره المكافي له لاستوائهما في نظر الشارع فلما
اثروا قدم لمجرد حظ نفسه وجب عليه القصاص على الاصح واثم بلا خلاف وانظر
كيف راعى الفقها هذه المراتب الثلاث فلم يقل احد بان الغافل الذي لا يحس
يأثم ولا بانه يضمن ونظيره صبي انتفخ فانكسر بسبب انتفاخه قارورة او نوم
راكب مات فسقط على شي لا يضمنان لانهما لا فعل لهما ودونه الملجا كمن القاه
انسان من شاهق فسقط على انسان فقتله فكذلك لا شي عليه لانه لا فعل له
ايضا والقيه يدري بسقوط نفسه فيمكن ان يودي اجتهاد مجتهد الى جعله طريقا
في الضمان فيطالب به ولكن يكون القرار على الملقي ونقرب من ذلك طفل سقط
على شي قال الاصحاب يضمن ويتعلق الضمان عليه واستقرار الضمان في مسئلة الالقا
متعذر الا ان الملقي موجود وهو سبب يحال عليه ودون ذلك المكره فهل
هو كالالة فلا يتعلق به شي هذا لم يقل به احد بل اتفقوا على انه يتعلق به الاثم

واختلفوا

واختلفوا في القصاص وفي الدية ايضا بناء على التعاليه والاصح وجوب القصاص
ثم وجوب نصف الدية وان قلنا لا يجب القصاص ودون ذلك من امر بشي
من شيين كمن قيل له اقتل زيدا او عمرا والا قتلتك فالصحيح ان هذا ليس
بمكره لانه يجد محيصا وفي وجه انه اكراه اختاره القاضي حسين وهو عندي
قوي لا فرق بينه وبين المكره على قتل معين الا من جهة ان هذا يجد محيصا
عن قتله بنفسه وبرفيقه وذاك لا يجد الا بنفسه وقولهم هذا مخير ثم
وليس باكراه يقال عليه موضع التخيير لا اكراه فيه وموضع الاكراه وهو احدهما
لا تخيير فيه وهذا كما قلناه في المكره على قتل معين واما قولكم ان قضية
كلامنا هنا ان السكران غير مكلف فمن اين لكم ذلك ونحن لم نقل الا ان
الغافل غير مكلف فان قلتم والسكران غافل قلنا قد يسامح الشرح له احوالا
غايتها ان يكون طافحا لا يدري السما من الارض ولا الطول من العرض
ونحن نقول فيمن وصل الى هذه الحالة ان التكليف في حقه مستصحب
لا واقع ومتوقع مبتدا كما حققناه في الخارج من المغصوب نحن وامام الحرمين
حيث قلنا انه مرتبك في المعصية وهذا وان ورده رادون على امام الحرمين
فهو عندنا الحق الذي لا مرية فيه فاذن صح قولنا في شرح المختصر ان
السكران مكلف ومكلف اسم مفعول من الكلفة وان سبقت قبل التكليف
صح قولنا ان الغافل غير مكلف لان عدم التكليف انما جا من قبل غفلته
وهو امر عام من هدم الجنسية وقد يستمر عليه التكليف استصحابا لاثم
من قبل عنه وتعاطيه المحرم تغليظا عليه ولو قلنا السكران يكلف بالبا
في مكلف لامكن ان يورد علينا ما قلتم لان الفعل يدل على الحدث
والزمان وكان مقتضى قولنا اذ ذاك انه يصح طريان التكليف عليه
زمن سكره ونحن لا نقول ذلك وانما نقول انه مكلف اسم المفعول كالاسم
الفاعل قد سلب الدلالة على الزمان وازداد الدلالة على الاستقرار
والثبوت فان قلت ان كانت الغفلة تنافي التكليف فمعنى انه لا
يعرف الحال بين السكران وغيره والا فلذلك قلت الغفلة تنافي ابتدا

التكليف دون دوامه والفرق بين السكران وغيره اقتحامه المعصية
ولذلك يختص ذلك بمن سكر عدوانا دون من لم يعص بالسكر **واما**
قولنا ان الخطاب ان اقتضى الترك غير جازم بنهي مخصوص فكراهة
او بغير مخصوص فخلاف الاولى فلا ثبات في قولنا والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل
خلاف الاولى لان المنهي اما مع الجزم فالحرمة او لا مع الجزم اما بنهي مخصوص
فالكراهة او لا بنهي مخصوص واليه الاشارة بقولنا ولو بالعموم فهو خلاف
الاولى وهذا واضح لاخفا به **واما** ترادف الفرض والواجب فواضح لان
الذي يدعي ابو حنيفة رضي الله عنه انه واجب غير فرض ان مدح فاعله وعوقب
تاركه فهو الفرض عندنا وان لم يعاقب تاركه مع مدحه فاعله فهو السنة
وان لم يعاقب تاركه ولم يمدح فاعله فاما ان يذمه فهو الحرام واما ان لا
يمدحه ولا يذمه بل يكون قد نهاه بنهي مخصوص فهو المكروه او بغير مخصوص
فهو خلاف الاولى واما ان يكون قد نفي عنه الذم والمدح فهو المباح فالقسمة
عقلية لا مخرج عنها وقولكم من جحد ما ثبت بدليل قطعي كفر نقول على
تقدير تسليمه الثابت بدليل قطعي قد يكون فرضا وقد يكون حراما ثبتت
حرمته بالقطع فاي تعلق له بما نحن فيه ثم نقول غاية الامر ان بعض
الواجبات يكفر جاحدها وهذا مسلم فان قال ابو حنيفة رضي الله عنه
لا اسميه واجبا وانما اسميه فرضا نقول هذا خلاف في اللفظ فانك تكفر
ببعض الواجبات اذا جحدت وتنفي عنها اسم الوجوب ونحن نكفر بها ايضا
ولكن لا ننفي عنها اسم الوجوب فالحاصل ان ما يطلبه الشارع من المكلف
قسمناه نحن الى قسمين قسم ذم تاركه فسميناه واجبا وفرضا وقسم لم يذم
فسميناه سنة ونافلة وقسموه هم الى ثلاثة اقسام قسم ثبت بالقطع فسموه
بالفرض وقسم ثبت بالظن فسموه بالواجب وقسم لا ذم فيه فسموه السنة
ثم الكلام في التكفير مسئلة اخرى **واعلم** ان ابا حنيفة رضي الله عنه
لا يكفر جاحد القطعي مطلقا ولا نحن ايضا نكفره بل بشرط الشهرة والاجماع
فان فقدا لم يكفر بلا خلاف وان فقد احدهما دون الاخر ففيه نظر

ونردد

ونردد ونحن قد اوضحنا القول في ذلك في اخر كتاب الاجماع من جمع الجوامع
واما تعريف الاداء والقضاء فقد قلنا في جمع الجوامع ما نصه والاداء فعل بعض
وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه والمؤدى ما فعل والوقت الزمان المقدر
له شرعا مطلقا والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه استدراكا
لما سبق له مقتض للفعل مطلقا والمقضي المفعول انتهى وشرحه اما الاداء
فقولنا فعل بعض ما دخل وقته جنس يدخل فيه فعل بعض ما دخل وقته
بعد خروجه وما دخل ولم يخرج وقولنا قبل خروجه فصل يخرج فعله بعد
خروجه وانما قلنا بعض لان الاصح عندنا فيمن فعل بعض العبادة في
الوقت وبعضها خارجه انها تكون اداء كلها وصححه الرافعي والنووي
ولكن يشترط كون الماتي به في الوقت ركعة والبعض من لفظ بعض انه للتبعيض
فيقال فيلزم انه اذا فعل الكل لا يكون اداء لان من فعل الكل فعل فعل
البعض وزيادة ففاعل البعض صادق على الصورتين وانما كان يلزم ذلك
ان لو قلنا فعل بعض فقط فقيد البعضية وليس الامر كذلك مع ان كون فعل الكل
في الوقت اداء في غاية الوضوح واولى من كونها اداء بفعل البعض ونظير لفظ
البعض في كلامنا هنا قول ابن الحاجب في الايراد على حد الفقه واورد
ان كان المراد البعض لم يطرد فان مراده بالبعض اعم من الجميع ولذلك
فسرناه في شرح المختصر بقولنا اي لم يأب المراد الجميع واشرنا بقولنا وقيل
كل الى الوجه المقابل له وهو انها لا تكون اداء ومن قال بعضها اداء وبعضها
قضاء فقد قال ليست اداء لان حديثنا عن العبادة بتمامها وقولنا وكل البعض
في كلامنا مضافان وفصلنا بين المضاف اليه وهو ما دخل وقته قبل خروجه
وبين المضاف وهو بعض بقولنا وقيل اختصارا وهو على حد قولك مررت
بغلام اما زيد او عمرو اذا تحققت انه غلام احدهما وشككت في عينه ومثله
قطع الله يد ورجل من قالها وانما عدلنا عن مثل قول ابن الحاجب وغيره
الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا لانك اذا تاملته وجدته مع فساده
حدا للعبادة لا للاداء لان ما في قولهم ما فعل اما موصولة بمعنى الذي او نكرة

موصوفة والمعنى شي فعل في وقته الى اخره وذلك الشي الذي فعل هو
المؤدى لا الاداء وفرق بين المصدر واسم المفعول والكلام في الاول دون
الثاني واللفظ يخص الثاني دون الاول ونحن عرفنا المصدر بما عرفت
ثم عرفنا اسم المفعول فقلنا والمؤدى ما فعل اي في وقته المقدر له شرعا
وانما عرفناه للاستفادة ولننبه به على مكان الاعتراض على من عرف الاداء بما
لا يصح الا تعريفا للمؤدى ولذلك قلنا ما فعل ولم نقل المفعول وان كان لفظ
المفعول اخصر من لفظ ما فعل لانا اردنا ان نحكي لفظ ابن الحاجب رحمه
الله او بعضه ليتيقظ الذهن له وان جاز جعل ما في كلامه مصدرية ولذلك
لما تكلمنا في القضا قلنا والمقضي المفعول ولم نقل ما فعل لاستغنائنا بما
تقدم في تعريف الاداء وقد كان ابن الحاجب رحمه الله اماما مقدما في الاصول
والفقه والنحو والتصريف امسكته البلاغة زمامها والقت اليه الفصاحة
مقاليدها واعطاه الايجاز كله ومن يحرر عليه اعترضنا ويكثر عليه اعترضنا
فلا يظنن الظان انا اردنا في هذا الكتاب مطاولته فاين الثريا من يد
المتطاول وانما اردنا الاقتدا به والسير على سننه رحمه الله تعالى ورضي
عنه ما اكثر فوائده واجزل عائدته وانت اذا تاملت ما شرحنا به
الاداء والمؤدى في هذا الكتاب عرفت به شرح كلامنا في القضاء والمقضي
ولا تطويل ونحن من راس العلم نكتب حيث لا اكتاب والا وقت متسع
لارخاء عنان الكلام اما قولكم الجمع بين قولنا ان المندوب والمباح
غير مكلف بهما مع قولنا الاباحة حكم شرعي فجوابه انه لا يلزم من
كون الاباحة حكما شرعيا ان يكون مكلفا بها فان التكليف تفعيل
ما فيه كلفة اما بالالتزام به او طلبه كما ذكرنا في جمع الجوامع ولا كلفة
ولا التزام ولا طلب في المباح واما قولنا في فرض الكفاية بالذات
وكونها زيادة فكم في هذا الكتاب من زيادات غفل عنها الاكثرون ونحققها
بل عن لها المحققون واعلم ان الغزالي عرف فرض الكفاية بانه كل
مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر الى فاعله والمهم الذي يقصد

الشرع حصوله جنس يشمل فرض العين والكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله
فصل يخرج العين وفي التعريف زيادة ونقص اما الزيادة فقوله ديني
فليس من شرط فرض الكفاية ان يكون دينيا الا ترى ان الحرف والصنائع
مهمات وليست دينية الا ان يعني بالديني ما هو من قواعد الدين الذي هو عند
الله الاسلام الذي هو مبني على الشهادتين واقام الصلاة وايتاء الزكوة
والصوم والحج واما النقص فقوله من غير نظر الى فاعله فانه يقتضي ان
فرض الكفاية لا نظر الى فاعله وليس كذلك بل لا بد من النظر الى فاعله ولذلك
كان متعلق الثواب والعقاب نعم ليس الفاعل فيه مقصودا بالذات لان
المقصد بالذات وقوع الفعل وانما هو مقصود بالعرض لانه لا بد لكل
فعل من فاعل فاذا طلب الشارع غسل الميت لم يكن بد من طلبه الغاسل اذ
لا ان الغسل بدون غاسل غير معقول ولكن لما لم يكن الغاسل مقصودا بالذات
لم يقصد غاسل بعينه لا على العموم ولا على الخصوص وانما قصد غاسل ما بالعرض
فلم يكن بد من الزيادة التي زدناها وهي قولنا بالذات وقد اشرنا اليها
في شرح المختصر اما الكلام على المسئلة ومن النقصان الذي نقصناه وهو
لفظ الديني واما سوالكم عن معنى قولنا قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب
التكليف الى اخره فنجيب فانكم تصورتم ان مرادنا بقولنا وما يرجع اليه من
الوضع جميع خطاب الوضع وانما مرادنا وهو مدلول اللفظ ما يرجع منه الى
خطاب التكليف لا ما لا يرجع منه فان خطاب الوضع على قسمين منه ما يرجع
الى خطاب التكليف كالزكاة ومنه ما لا يرجع كالاتلاف والجنايات وترتب
اثار العقود فلا حاصل لقولكم مع ان الاتلاف من خطاب الوضع واما
تعريفنا الكتاب فانا قلنا الكتاب القران والمعني به هنا اللفظ المنزل
على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته انتهى فقولنا
الكتاب القران كقولك الانسان البشر والقمح البر وهذا لان الالف واللام
في الكتاب للعهد والمراد الكتاب الذي يتعارفه المسلمون وهو حجة الله
بينهم وهو المفهوم حيث تقابله بالسنة والاجماع فقولي الكتاب والسنة

والاجماع وقولنا المعني به هنا اشارة الى ان القران يطلق تارة ويراد به المعنى
القايم بالنفس وذلك محل نظر المتكلمين واخرى ويراد به الالفاظ المقطعة في
المسموعة وهذا محل نظر الاصوليين والفقها ونابر خدمة الالفاظ كالنحاة والبيانيين
والبديعيين والمفسرين واللغويين وقولنا اللفظ هو اول التعريف فاللفظ
جنس واخترناه هنا على التعبير بالقول وان كنا في حد الكلمة واقفنا شيخنا ابا
حيان رحمه الله وقلنا الكلمة قول ولم نقل لفظ فان ابا حيان قال التعبير بالقول
اولى لانه اخص من اللفظ والاتيان بالجنس القريب في التعاريف اولى
من البعيد فقفونا اثره في حد الكلمة واما في حد القران فلم يمكن من ذلك
لان مرادنا التنصيص على بحثنا عن الالفاظ ولو قلنا القول لم يفهم ذلك لان
القول كما يطلق على اللساني يطلق على النفساني فكان التعبير باللفظ هنا
هو الصواب فان قلت اذا كان القول يطلق على النفساني فليس حينئذ اخص
من اللفظ مطلقا كما زعم ابو حيان بل يكون بينهما عموم وخصوص وهذا لان
اللفظ كالكلم اعم من المفيد وغيره والقول كالكلام مخصوص بالمفيد ولكنه
اعم من اللفظ من حيث انه يطلق على النفساني كما يطلق على اللساني قلت
ابو حيان لا ينكر ذلك ولكن صنا عنه لفظيه ولا حديث له في النفساني البتة
فلما كان نظره مقصورا على الالفاظ كان التعبير بالقول اولى لان المعني به
عند النحاة لفظ مفيد فهو اخص من مطلق اللفظ من كل وجه وقولنا
المنزل فصل اول يخرج اللفظ غير المنزل وقد عرفناك في شرح المختصر
ما نعنيه بالمنزل هنا وان الالفاظ لا تقبل حقيقة النزول وعرفناك في
هذه الاجوبة ان التعاريف لا تخلو عن ضرب من المجاز وقولنا على محمد
صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المنزل على غيره من الانبيا عليهم السلام
كموسى وعيسى وغيرهما سلام الله عليهم ورحمته وبركاته وللاعجاز فصل
ثالث يخرج المنزل لا للاعجاز كالاحاديث القدسية وقولنا بسورة منه
من تتمة الفصل الثالث والمعنى ان الاعجاز واقع بسورة منه فانا لو اطلقنا
المنزل للاعجاز لاوهم ان الاعجاز بكلمة وليس كذلك والاشعر ان يتوهم انه

فصل رابع

فصل رابع يخرج ما نزل للاعجاز ولكن لا بسورة منه فان ذلك لم يوجد اعني
كلاما نزل للاعجاز على محمد صلى الله عليه وسلم لا بسورة منه فان قلت
التوراة والانجيل قلت ان كانا نزلا للاعجاز لا بسورة منها فقد خرجت
بقولنا على محمد صلى الله عليه وسلم والمتعبد بتلاوته فصل رابع يخرج منسوخ
التلاوة مثلا وقولكم انا فردنا في الحد قيودا لم يذكرها غيرنا فهل رايت في
هذا الكتاب تعريفا خاليا او مسلة خالية عن زيادة او زيادات انفردنا في
غيره حتى تخص هذا الموضع بالذكر واما في تعريف الحقيقة لفظ هو
الاول بالابتدا فلاختلاف العلما في الاول هل من شرطه ان يكون له ثان
وليس كذلك لفظ المبتدا فلو قلنا فيما وضع له اولا لاوهم عند من يرى
ان الاول ماله ثان ان الحقيقة تستلزم المجاز والقايل لذلك وانما الحق
في العكس وهو استلزام المجاز الحقيقة فكان لفظ الابتدا احسن واما
تعبيرنا كلامنا في حرف لو فنقول قلنا في هذا الكتاب ما نصه لو شرط
للماضي وتقل للمستقبل قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره
وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين لمجرد الربط والصحيح
وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه ثم ينتفي التالي ان
ناسب ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لا ان خلفه
كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا ويثبت ان لم يناف وناسب بالاولى كلو
لم يخف لم يعص او المساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع او الادون
كقولك لو انتفت اخوة النسب لما حلت للرضاع وترد للتمني والعرض
والتقليل نحو ولو بظلف محرق انتهى فاما قولنا لو شرط للماضي فمعناه
ان لو تفيد عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها وبهذا تجامع ان
الشرطية وتفقد الشرط بالزمن الماضي وبهذا تفارق ان فانها للمستقبل
وانما قلنا شرط ولم نقل حرف شرط لان كلام سيبويه الذي حكيناه بعد
تضمن كونها حرفا فلو قلنا حرف شرط ثم قلنا وقال سيبويه حرف الخ لجرى
لكررنا لفظ الحرف بلا فايدة ولو بدانا بلفظ الحرف مع مراعات عدم التكرار

لا استعملناه من كلام سيبويه ولم تكن قد حكيناه بلفظه مع ان كونها حرفا من
الواضحات فان قلت اذا كانت مراعاتكم للاختصار تنقل الى هذا المنتهى
فلا حاجة الى ذكركم لفظ الحرف في هذا الباب لانه معقود للحرف فذكر لفظ
الحرف مستغنى عنه قلت هذه غفلة عما نعنيه بالحروف فاعلم انا لا نعني
بها مقابل الاسم والفعل وانما المعني بها الكلمات المفردة المتضمنة معنى في
افراد باتي بعضها او غيرها مما تستقل حاجة الفقيه الى معرفته فدخلت
الاسماء والظروف التي نعلم امتنابه ثم انا لم نهمل جانب النحوي في هذا الباب
فلم حيث كانت الحرفية واضحة في الكلمة اطلقنا اللفظ كما اطلقنا او واي
والبا واللام وحيث تردد الحال فيها قيدنا باللفظ كما عملنا في اذ واذا واذا
تخفف الاسمية صرحنا بها كما علمنا في كل واما قولنا وتقبل للمستقبل فقد
ذكر النحاة من اقسام لو ان تكون حرف شرط في المستقبل ونصوا على قلته
وعليه قول الشاعر

ولو تلتقي اصداؤنا بعد موتنا ومن دون رمسينا من الارض سبسب
لظل صدى صوتي وان كنت رمة لصوت صدى ليلى يهش ويطرب

وقول توبه

ولو ان ليلى الاخيلية سلمت علي ودوني تربة وصفائح
لسلمت تسليم البشاشة او زقا اليها صدى من جانب القبر صائح
واغبط من ليلى بما لا اناله الا كلما قرت به العين صالح

وقول الاخر

لا يلفك الراجيك الا مظهرا خلق الكرام ولو تكون عديما
واما قولنا قال سيبويه الى اخره فهذه مخاطبة او الامساعيه وقد اكثر
الخائضون فيها القول وعبارة سيبويه مقتضية ان التالي فيها كان
بصدد وقوع المقدم غير الوقوع لاثباته بالسين في قوله سيقع ه
وذهب قوم الى انها حرف امتناع لامتناع وهي عبارة المعربين وردها
جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو العباس القرافي والشيخ الامام الوالد وغيرهما

قال

قال الوالد رحمه الله تعالى دعوى دلالتها على الامتناع مطلقا منقوضة بما
لا قبل له به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة
اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله قالوا فلو كانت
حرف امتناع لامتناع لزم نفاد الكلمات مع عدم كون كل ما في الارض من شجرة
اقلاما تكتب الكلمات وكون البحر الاعظم بمنزلة الدواة وكون السبعة الابحر
مملوءة مدادا وهي تمد ذلك البحر وقول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم
يخف الله لم يعصه قالوا فيلزم ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف وهو عكس
المراد ثم اضطربت عباراتهم وكان اقربها الى التحقيق كلام الوالد في كتابه
كشف القناع عن لو للامتناع وفي النوادر الهمدانية فانه ذكر غير ما نصه
تتبعت مواقع لو من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها
انتفا الاول وكون وجوده لو فرض مستلزما لوجود الثاني واما الثاني
فان كان الترتيب بينه وبين الاول مناسبا ولم يخلف الاول غيره فالثاني
منتف في هذه الصورة كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وكقول
القائل لو جئتني لاكرمتك لكن المقصود الاعظم في المثال الاول نفي
الشرط ردا على من ادعاه وفي المثال الثاني ان الموجب لانتفا الثاني
هو انتفا الاول لا غير وان لم يكن الترتيب بين الاول والثاني مناسبا
لم يدل على انتفا الثاني بل على وجوده من باب الاولى مثل نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف
اولى وان كان الترتيب مناسبا ولكن للاول عند انتفائه شيء اخر يخلفه
مما يقتضي وجود الثاني كقولنا لو كان انسانا لكان حيوانا فانه عند انتفاء
الانسانية قد يخلفها غيرها مما يقتضي وجود الحيوانية وهذا امر لا يمنعه
مطرد حيث وردت لو وفيها معنى الامتناع انتهى وقد لخصناه نحن في
جمع الجوامع كما رايت وجعلنا المناسب مراتب احداها ان يكون بالاولى
ومثاله لو لم يخف لم يعص والثانية ان يكون بالمساواة اي تكون مناسبة
التالي مساوية لمناسبة المقدم كقوله صلى الله عليه وسلم في بنت ام سلمة انها

لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي إنها لابنة أخي من الرضاعة فإن حلها
له عليه السلام منتف من جهتين كونها ربيبته في حجره وكونها ابنة أخيه
من الرضاعة والثالثة أن يكون مناسبة ولكن دون مناسبة المقدم ويلحق
به إيجابا للاشتراك في المعنى كما تقول في القياس الأدون كقياس البطيخ
على البر وذلك كما لو قلت في أخت من النسب والرضاع لو انتفت أخوة النسب
لما كانت حلالا لأنها أخت من الرضاعة فتحريم أخت الرضاعة دون تحريم أخت
النسب ولكنها علة مقتضية للتحريم كما في النسب ولو انتفى أقوى العلتين
استقلت الضعيفة بالتعليل إذا كانت في نفسها صالحة للتعليل وهذه
المراتب لم أر من ذكرها غيري ولكنها مساق كلام الشيخ الإمام فلذلك ذكرتها
في أثناء كلامه وإنما قلت في المثال الثالث كقولك لأنه لا وجود له وهو
كقولك لو كان إنسانا لكان حيوانا فكلاهما ليس في كلام الشرع ولا العرب
وإنما ذكرناه مثالا لأنه قد يوجد شبيهه وهذا بخلاف نعم العبد صهيب فإنه
أثر معروف عن عمر وبخلاف لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت فإنه حديث
صحيح ومن عادتي أن ما أضرب به مثلا إن كان موجودا في الكتاب أو السنة
أو كلام العرب أو حمله الشيء نعجه أطلقه وإن كان غير موجود أقول
كقولك أو كما لو قيل ونحوه وأما مذهب الشلوبين ودعواه أنها لمجرد
الربط لا دلالة لها على الامتناع فقال الوالد رحمه الله تعالى إنه جحد للضروريات
قلت ولا شك في هذا بعد أن تعرف كلام سيبويه وكلام المعربين وكلام
الشلوبين وكلام الشيخ الإمام مع الزيادات التي زدناها واعلم أنا لنا
هنا ونحن نوافق الوالد إذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه باللفظ الصحيح
وأما الذي أراه الآن وأدعي ازدياد عبارة سيبويه إليه وانطباق
كلام العرب عليه فهو قول المعربين وقول الوالد إنه منقوض بما لا قبل
له به مما لا يظهر لي وللشيخ الإمام رحمه الله تعالى الباع الواسع في مضايق
المفهوم والمجمعات الباهرة إذا تحاجت الخصوم ولكنا هنا نحيد عنه
فإن كان خطأ فمنا ومن الشيطان وإن كان صوابا فمن الله وببركته وتربيته

رحمه الله

بلغ مقابلة

رحمه الله تعالى فأقول ـــ مدلول لو الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم
مطلقا وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن
حق القول مني لأملأن جهنم فالمعنى والله أعلم ولكن حق القول فلم نشأ ولم
نشأ لحق القول ولو أراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الأمر ولكن الله سلم
علم بذلكم كذلك ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض ولولا دفع الله
الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين ولو شاء
الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من
آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد ولو شاء الله
لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه
ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم
يجهلون ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض
ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن
ليقضي الله أمرا كان مفعولا لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن
الله ألف بينهم لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم
الشقة ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم ولو يؤاخذ
الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى ولو شاء
الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولو يؤاخذ الله الناس
بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى وغير ذلك
من الآيات وفي الحديث لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن أخي
وصاحبي وفي رواية ولكن أخوة الإسلام لو يعطى الناس بدعواهم لادعى
رجال دماء قوم وأموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر وقال الشاعر

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة ... كفاني ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤثل ... وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

والله أعلم

فلو كان حمدٌ يُخلِدُ الناسَ لم يمت ۞ ولكنّ حمدَ الناسِ ليس بمُخلِدِ

وقال آخر

فلو كان مولاي امرءًا هو غيره ۞ لفرّج كربي أو لأنظرني غدي

ولكنّ مولاي امرؤٌ هو خانقي ۞ على الشكر والتسآل أو أنا مفتدي

مولاي حر

وقال الحماسي

لو كنتُ من مازنٍ لم تستبح إبلي ۞ بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ۞ ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا

وقال

رأين فتى الصيد وحشي يهمه ۞ فلو صافحت إنسًا لصافحنه معا

ولكنّ أرباب المخاض يشفّهم ۞ إذا افتقروه واحدًا أو مشيّعا

وقال

ولو خفتُ أني إن كففتُ تحيتي ۞ تنكّب عني رمتُ أن يتنكّبا

ولكن إذا ما حلّ كُرهٌ فسامحت ۞ به النفس يومًا كان للكره أذهبا

فهذه الأماكن وأمثالها مما صرحت فيه بانتفاء الامتناع لأنها عقبت بحرف الاستدراك داخلا على فعل الشرط منفيا لفظا أو معنى فهي بمنزلة وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى فإذا كانت دالة على الامتناع ويصح تعقيبها بحرف الاستدراك دل على أن ذلك عام في جميع مواردها وإلا يلزم الاستدراك وعدم صحة تعقيبها بالاستدراك ورد ذلك هو ظاهرا وصحح كلام سيبويه فلم يخرج عنه وقول الشيخ الإمام إن ذلك ينتقض بما لا قبل به يقول عليه لأنه لا يراه منتقضا بشيء قوله تعالى ولو أن ما في الأرض الآية وقال عمر لو لم يخف الأثر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي قلنا يمكن رد ذلك كله إلى الامتناع ونحن نوضح لك هذا فاعلم إذا قلنا امتنع طلوع الشمس لوجود الليل فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأسا بل انتفاؤه لوجود الليل ونفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق فإن الأول أخص من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص ارتفاع العام فإذا قلنا لو حرف امتناع لامتناع كان

المعنى

المعنى به أن التالي منتف انتفاء مضافا إلى امتناع المقدم وليس المعنى به أنه منتف مطلقا وإذا قلت من قبل لك انتقض وضوءه لأنه مس ذكره لم ينتقض لأنه مس فإنه لم يمس ولكن لناقض آخر غير المس صح ولذلك لك أن تقول لم ينتقض لأنه لم يمس كل هذا كلام صحيح وإن كان وضوءه منتقضا عندك بناقض آخر فإن حاصل كلامك أن الانتقاض بالنسبة إلى المس لم يحصل ولا يلزم من ذلك انتفاء أصل الانتقاض فإنما يلزم مطلق الامتناع في لو الشرطية لو قلنا إن معناها الامتناع مطلقا ونحن لم نقل ذلك وإنما قلنا معناها امتناع مقيد والامتناع المقيد أخص من الامتناع العام وأنت إذا أحطت بما قررناه في منع التعليل بعلتين في شرح المختصر والتعليقة وغيرهما من كتبنا ظهر لك هذا ظهورا أغنى إذا عرفت هذا فنقول قدم مرتى بلو مسلطة على ما بحسب العقل كونه إذا وجد مقتضيا لوجود شيء آخر ومرادها أن ذلك لا يلزم تحققا لا شيء لأنه وجود الشيء الآخر الذي ظن أنه يوجد عند وجود ما بحسبه العقل مقتضيا كما تقول لعابد الشمس لو عبدتها ألف سنة ما أغنت عنك من الله شيئا فإن مرادك أن عبادتها لا تغني وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها ازدياد من عدم الإغناء ولكن لما كان الكلام خطابا لمن يعتقدها مغنية حسن إخراجه في هذا القالب ولذلك يقول السائل إذا أحكمت أمرا منعته لم تضرعت إلي بألف شفيع ما قضيت لك سؤلا ولذلك إذا جاءت صيغة أن الشرطية لم يكن له مفهوم عند العارفين بمفهوم الشرط كما في قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لأن المراد قطع الإياس فالإتيان بصيغة لو فيما صورناه مثلا لتحقيق الامتناع لا لمقابلة إذا فهمت هذا أحسابك إلى ما أوردوه نقضا فقولهم يلزم نفاد الكلمات عند انتفاء كون ما في الأرض من شجرة أقلاما وهو الواقع فيلزم الفساد وهو مستحيل جوابه أن النفاد إنما يلزم انتفاؤه لو كان العدم ما لا يتصور العقل أنه مقتض للانتفاء أما إذا كان مما لا يتصوره العقل مقتضيا فإنه لا يلزم عند انتفائه أولى وأحرى وهذا لأن الحكم إذا كان لا يوجد مع وجود المقتضي فإن لا يوجد عند انتفائه أولى بمعنى لو في الآية أنه لو وجد المقتضي لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد وليس المعنى

لكن لم يوجد فوجد لامتناع وجود الحكم لا لمقتض فالحاصل ان ثم امرين احدهما امتناع
الحكم لامتناع المقتضي وهو مقرر في بداية العقول وثانيهما وجوده عند وجوده
وهو الذي اتى لو للتنبيه على انتفائه مبالغة في الامتناع فلولا تمكنها في الدلالة على الامتناع
مطلقا لما اتى بها فمن زعم انها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يفعل العرب
بها فانها انما تاتي للتنبيه هنا للمبالغة في الدلالة على الانتفاء لما للعرض التمكن في الامتناع
وانت اذا فهمت ما القيته اليك في الاية من المعنى نقلته الى الاثر وغيره فنقول
لو لم يخف صهيب لم يعص لما عنده من اجلال الله تعالى المانع له من وقوع المعصية
فكيف اذا خاف فانه اذا خاف يجمع ما بين الاجلال والخشية واذا لم يخف
يكون المانع واحدا وهو الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين فحمل لو فيها
على الامتناع بالطريقة التي قدمناها لا على مطلق الامتناع وقد كان يمكن رد
كلام الشيخ الامام ومن معه اليها لولا تصريحهم بانها تدل على خلاف الامتناع في مثل ما
ذكرناه وقولنا في جمع الجوامع ثم يثبت ان لم يناف وناسب بالاولى الى اخره احسن
مما لو قيل ثم يدل على الاثبات ان لم يناف وهذا لان الثبوت والحالة هذه ليس ماخوذا
منها بل من دليل اخر فان قلت اوضح لي كيف تنزيل الاثر على ما تدعيه من الامتناع
فان قوله لو لم يخف لم يعص اذا جعلنا فيه لو للامتناع صريح في وجود المعصية
مستندا الى وجود الخوف وهذا لا يقبله العقل قلت المعنى لو انتفى خوفه انتفى
عصيانه لكن لم ينتف خوفه فلم ينتف عصيانه مستندا الى امرين الخوف ووراء
هذا امران احدهما ان لا ينتفي اصلا وهو مستحيل لانه اذا انتفى مع انتفاء الخوف
المقتضي لعدم انتفائه فيما يحسبه العقل فلأن ينتفي مع وجوده اولى واحرى والثانية
ان ينتفي انتفاء مستندا الى الخوف نفسه وهو الواقع ونظير هذا قولك لو انتفى مس
الذكر انتفى انتقاض الوضوء المستند اليه ولا يلزم انتفاء اصل الانتقاض بل قد
يجعل بطريق اولى كالبول مثلا فان قلت فالسر في اختلاف انتفاء الانتقاض
وهو مقتول بانتفاء خاص قلت المبالغة كما اوضحناه والمعنى مفهوم من
ترتب الحكم على الوصف وما قلناه يرد ايضا جانبا ادعيناه من تعدد
الاحكام تبعا لامام الحرمين في مسألة تعدد العلل ثم اعلم ان ما قلناه في الاية

والاثر

كل

والاثر لا ندعي انه ظاهر الظهور وانما نقول انه محتمل يمكن معه جريان لو
على اسلوب واحد فلم نعدل عنه واذا كان الشيخ الامام يدعي ان مجيئها لغير
الامتناع منها جحد للضروريات فلم يتعقبه في هذه الاماكن هذا تمام ما
قلناه في تقرير لو مع هذه الزيادة التي زدناها من قبل على جمع الجوامع
واما قولنا وترد للتمني فمثاله قوله تعالى فلو ان لنا كرة اي فليت لنا كرة
ولهذا نصب فنكون في جوابها كما انتصب فافوز في جواب ليت في قوله تعالى
يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما واما العرض فقد ذكره في التسهيل
ومثاله لو تنزل عندنا فتصيب خيرا واما التقليل فذكره بعض النحاة
وكثر استعمال الفقهاء له ومثاله قوله تعالى ولو على انفسكم وقوله عليه السلام
اولم ولو بشاة وقوله عليه السلام اتقوا النار ولو بشق تمرة وقوله عليه
السلام التمس ولو خاتما من حديد وقوله عليه السلام تصدقوا ولو بظلف
محرق وقد ذكرناه في الكتاب وخصصنا هذه الصورة بالتمثيل لقلة من
ذكرها وكثرة استعمال الفقهاء والاصوليين لو في هذا المعنى وجمع الجوامع
نفسه مشحون باستعمالها لذلك وكذلك الحاوي الصغير وغيره من المختصرات
وذكر الفراء وابو علي وجماعة اخرهم ابن مالك من موارد لو ان تكون حرفا
مصدريا بمنزلة ان الا انها لا تنصب نحو ودوا لو تدهن يود احدهم لو يعمر
ولكن الاكثرون لم يثبتوا ذلك وربما ولوا ما ذكر ولذلك لم نذكره في جمع الجوامع
مع ان حروفه معرفة كونها مصدرية في الاصول عليه واما قولنا في باب
النهي عقب قولنا ومطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر الى اخره
فمعناه واضح مقرر في كل من شرحي المختصر والمنهاج وليس في جمع الجوامع
زيادة عليهما الا في موضعين احدهما التنبيه على ان محل الخلاف في ان النهي
هل يقتضي الفساد انما هو في التحريم وان التنزيه ملحق به على الاظهر وانما
الحقناه به لان المكروه مطلوب الترك والصحة امر شرعي فلا يمكن كونه
صحيحا لان تركه يوجب عدم الاعتبار به اذا وقع وذلك هو الفساد وهذا
قريب مما قدمناه في مقدمة مسألة الصلاة في الدار المغصوبة حيث قلنا ان

ان مطلق الامر لا يتناول المكروه خلافا لابي حنيفة وبنينا عليه عدم صحة الصلاة
في الاوقات المكروهة وان قلنا انها كراهة تنزيه والحجة على ان المكروه لا يتناوله
الامر انه مطلوب الترك والمامور مطلوب الفعل فيتنافيان والثاني ما ذكره
شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام وذلك ان علمانا رحمهم الله تعالى ذكروا ان
النهي في المعاملات يقتضي الفساد ان رجع الى امر داخل فيها او لازم فان كان
راجعا الى امر خارج لم يقتض الفساد كالنهي عن البيع وقت النداء فصرحوا
بالراجع الى امر داخل او خارج او لازم وسكتوا عما سكتنا فيه الراجع هو الى داخل
او خارج وهو مكان مبهم لم ار من ذكره غير ابن عبد السلام فانه قال في القواعد
كل تصرف نهي عنه لامر يجاوره او يقارنه مع توفر شرائطه واركانه فهو
صحيح وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي
على الحقيقة انتهى ذكره بعد ان ذكر المنهي عنه لعينه والذي لم يعلم لماذا نهي
عنه الامر داخل او خارج هو المحتمل لان يرجع لداخل واما قولنا والنكرة
في سياق النفي الى اخره فهو مقرر في شرح المختصر فلينظر هناك غير انا نعيد لك
هنا ان اختياري في مسئلة ان دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم او الوضع
التفصيل فاقول انه باللزوم في المبنية على الفتح وبالوضع في غيرها والقول
باللزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول
الشافعية واما قولنا في التخصيص القابل له حكم ثبت لمتعدد مع تعريفنا العام
بانه لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر فلا منافاة فيه فان التعدد لا ينافي عدم
الحصر فان كل غير منحصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير منحصر فان قلت
فاسماء الاعداد تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد ولئن سلم انها تقبل
التخصيص لزم ان تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام من غير حصر قلت
مدلول اسماء الاعداد واحد لا متعدد فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد فان
قلت فالجمع المنكر حكم ثبت لمتعدد ولا يقبل التخصيص لانه ليس بعام قلت
لم قلت انه لا يقبل التخصيص وقولك لعدم عمومه قلنا هو صالح للعموم بقرينة
لفظية او معنوية ولا يلزم من قابليته للتخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره

وتجرده عن قرائن العموم كما ان الانسان قابل للثبوت على الراحلة ولا يلزم
خروج المغصوب عن حد الانسان واما قولنا في الاستثناء من متكلم واحد وقيل
مطلقا فاشرنا به الى المسئلة التي نقلناها في الشرح عن القاضي وهي ما اذا قال
الله اقتلوا المشركين وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الحال الا زيدا هل يكون تخصيصا
منفصلا او متصلا وقد ذكرها الامام الرازي بحثا ولذلك ذكرها الشيخ صفي
الدين الهندي وكلاهما لم يريا فيها نقلا ونحن وجدناها مسطورة في كلام
متقدم الجماعة واستاذ الطائفة القاضي ابي بكر في كتاب التقريب والارشاد
واما قولنا والى وقته واقع فاحسن من قول غيرنا الى تاخيره عن وقت
الحاجة ممتنع الا عند مجوز ما لا يطاق لوجهين احدهما ان المجوزين لما لا
يطاق بحث فيه فتتاح المسئلة لمذهب الخصوم لا يحسن لانه يوهم ان المنع هو الجادة
وان التجويز مقابله ولذلك لا يحسن من شافعي ان يصحح مسئلة كون البطيخ
ربويا بقوله البطيخ غير ربوي الا عند من يجعل العلة الطعم لانه هو الذي
يجعلها الطعم وهو عنده ربوي فالاحسن ان يقول هو ربوي الا عند من لا يجعلها
الطعم والثاني انه لا يلزم من عدم امتناعه عدم وقوعه فنبهنا على انه مع الجواز
غير واقع واما السؤال عن الجمع بينه وبين قولنا الحق وقوع الممتنع
بالغير لا بالذات فلا يستحق جوابا واما قولنا من ثم قال مالك وبعض اصحابنا
الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالوكالة فقط والمذهب
بالنسب ضمنا والوكالة اصلا فهو متفرع على قولنا قبله ومورد الصدق والكذب
النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم لا بنوة زيد فهي
وهو فائدة مهمة اغفلها الاصوليون حاصلها ان مورد الصدق والكذب
في الخبر هو النسبة لا واحد من طرفيها فاذا قلت قام زيد فقيل صدقت
او كذبت انصرف ذلك الى قيام زيد لا الى ان ذلك المشار اليه بالقيام
هل اسمه زيد او عمرو وتظهر فائدة هذا فيما لو كان مختلفا في اسمه فلا
يستفاد من ذلك انك حاكم بان ذلك اسمه بهذه القضية ولذلك لو قلت قام
زيد بن عمرو فالمورد قيام هذا الرجل لا كونه ابن عمرو فاذا قيل صدقت كان معناه

صدقت في ان المشار اليه قائم لا في انه ابن عمرو ولذلك يصح قول صدقت ممن يوافقك
على قيامه ويخالفك في بنوته لعمرو نعم اذا وقع هذا في كلام الصادق دل على
صحة الطرفين والنسبة ولذلك استدل الشافعي رضي الله عنه على صحة انكحة الكفار
بقوله تعالى وقالت امرأة فرعون وفي ابي لهب وامرأته حمالة الحطب وقال ما
معناه سمى كلا منهما امرأة للكافر ولفظ الشارع محمول على الشرعي فدل ان كلا
منهما امرأة للكافر وقولنا ليس غير في جمع الجوامع هو الصواب فغير اسم
ملازم للاضافة معنى ويجوز قطعه عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمه كلمة ليس
ويقع في كلام الفقهاء لا غير وقيل انه لحن وقد وقع فيه ابن مالك حيث قال في
التسهيل يتم في المحذوف اللام من التسمية ما يتم في الاضافة لا غير انتهى والصواب
ليس غير كما قلناه ويجوز فيه وجوه احدها فتحه من غير تنوين على اضمار الاسم
اي ليس المورد غيرها فاضمر اسم ليس وقطع غير عن الاضافة لفظا والثاني الضم
بلا تنوين وحينئذ زعم المبرد والمتأخرون انها ضمة بنا وان غير اشبهت بالغايات
كقبل وبعد فعلى هذا يجوز ان يكون اسما وان يكون خبرا وقال الاخفش انها ضمة
اعراب لانه ليس باسم زمان كقبل وبعد ولا مكان كفوق وتحت وانما هو بمنزلة
كل وبعض وعلى هذا فهو الاسم وحذف الخبر وقال ابن خروف يحتمل الوجهين
والثالث الفتح والتنوين فيقول ليس غيرا والرابع الضم والتنوين وعلى هذين
الوجهين تكون الحركة اعرابية لان التنوين اما ان يكون للتمكين وتنوين التمكين
لا يلحق المعرب واما للتعويض وكأن المضاف اليه مذكور اذا عرفت ذلك فقولنا
ومن ثم قال مالك وبعض اصحابنا اذا شهد شاهدان بان فلان بن فلان وكل
فلانا كانت شهادة بالتوكيل والانتساب معا انهما شهدا بالبنوة فليس له لو
تنوزع في محاكمة اخرى في البنوة ان يقول هذان شهدا لي بالبنوة لقولهما
في شهادة التوكيل الى فلان بن فلان والمذهب الصحيح عند علمائنا انه شهادة
بالوكالة اصلا وهذا واضح لانه مورد الكلام ومقصده وبالنسب ضمنا وهذا قد
يستشكل على هذا الاصل والاشكال فيه لانا لما صدقنا الشاهدين كان قولهما
متضمنا لذلك وهذه المسألة مسطورة في الاشراف لابي سعد الهروي وفي الحاوي

للماوردي في باب التحفظ في الشهادة والعلم بها فان قلت ايحكم القاضي بما شهدا
به ضمنا قلت لا بل لا بد من ايراد لفظ الشهادة على مقصود بالاصالة
وقعت الدعوى به واما تعريفنا الصحابي فقولنا من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى
الله عليه وسلم وان لم يروه ولم يطل فشرحه ان من موصولة والمعنى الذي
اجتمع والاجتماع معروف لغة وعرفا وهو المجالسة او المماشاة وهو جنس
ومؤمنا حال من من وهو فصل يخرج المجتمع حال كفره بمحمد صلى الله عليه وسلم
فصل ثان يخرج المجتمع بغيره وانما عبرنا لفظ رأى الواقع في مختصر ابن
الحاجب وغيره لانك ان نصبت النبي صلى الله عليه وسلم في قولك من رأى النبي
صلى الله عليه وسلم وهو الاظهر لم يطرد لورود ابن ام مكتوم وابي وغيرهما من
عميان الصحابة فانهم لم يروه ولم ينعكس لان من رآه في النوم فقد رآه حقا
وليس بصحابي وان رفعت لزم ان يكون من وقع بصر محمد صلى الله عليه وسلم
عليه صحابيا وان لم يقع بصره هو على محمد صلى الله عليه وسلم ولا نعلم احدا قال
بذلك ولو قيل به لزم ان يكون كل من عاصره بهذه المثابة لانه كشف له
ليلة الاسراء وغيرها عنهم اجمعين ورآهم كلهم بل نقول يلزم ان يكون كل امته
اصحابه لانه رأى الكل اراه الله تعالى اياهم وايضا فالخصوصية انما هي
لوقوع بصرنا على تلك الطلعة البهية التي يسطع منها في القلب نور يشرق
به فلهذا عدلنا الى لفظ الاجتماع وزدنا لفظ الايمان وقد ذكره الشيخ ابو عمرو
بن الصلاح من المحدثين والآمدي من الاصوليين ولا بد منه فان من اجتمع كافرا
به صلى الله عليه وسلم لا تثبت له صحبة قاله البخاري في صحيحه حيث قال من
صحب النبي صلى الله عليه وسلم او رآه من المسلمين فهو من اصحابه وحكاه القاضي
عياض وغيره عن احمد بن حنبل رضي الله عنه واما اشتراط احد الامرين من
الغزو او مدة سنة فهو قول سعيد بن المسيب رحمه الله حكاه ابن الصلاح
وغيره وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير بن عبد الله ووائل بن حجر
ومعاوية بن الحكم السلمي وغيرهم ممن وفد على النبي صلى الله عليه وسلم عام تسع
وعشر فاسلم واقام عنده اياما ثم رجع الى قومه وروى عنه احاديث ولا

خلافا بين الناس في عدهم الصحابة اذا عرفت ما عرفنا به الصحابي فانا منبهوك
هنا على مهمات احدها انك تقول المفهوم من الاجتماع المجالسة او المماشاة
ولو شيئا يسيرا وهذا يلزم عليه خروج من لم يجالس ولم يماش بل راى على بعد
مع كونه صحابيا فيعول الرائي على بعد ان لم تلتفت له بهذا القدر في ثبوت
الصحبة كان لفظ الاجتماع على ما يرتضون اصح وان التغى به وهو ظاهر اطلاقهم
لفظ الروية فانا ندعي انه مجتمع به فان الاجتماع يحصل اما بالمجالسة وان لم
يكن معها روية واما بالروية وان لم يكن معها مجالسة هذا الذي يظهر فنحن
دائرون بين منع كون الرائي على بعد صحابيا ودعوى كونه مجتمعا ثم نحن
لا نضمن سلامة جمع الجوامع عن كل اعتراض بل كل احد يوخذ من قوله ويترك
الا صاحب القبر صلى الله عليه وسلم فان صح لغة او عرفا او شرعا ما يظهر لنا من
صدق الاجتماع على كل من هذين او ان الرائي من بعد غير صحابي لم يصح الاعتراض
والا فالاعتراض صحيح ولكن يسهل امره انه لم يثبت لنا ان احدا اتفقت له
الروية على بعد دون الاجتماع او سماع الكلام حتى نبحث عنه والثاني ان
من اجتمع كافرا به صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ولم يره بعد الاسلام ولكن روى شيئا
سمعه منه في حال كفره اولم يرو هل يكون صحابيا وظاهر كلام احمد بن حنبل
والبخاري وغيرهما انه لا يكون ولذلك لم يذكر احد عبد الله بن صياد في الصحابة
وقد كلمه النبي صلى الله عليه وسلم ووقف معه في قصته المشهورة مع كونه اسلم
بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وحج ولم يعتدوا له بذلك اللقاء والكلام في
حال الكفر والثالث من اجتمع بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل المبعث وحادثه
ثم اسلم بعد المبعث ولم يلق النبي صلى الله عليه وسلم فهل يكتفى بذلك اللقاء الاول
مع اسلامه في زمنه وهذا بخلاف من لم يسلم الا بعد وفاته فيه نظر واحتمال
وقد روى ابو داود في السنن عن عبد الله بن شقيق عن ابيه عن عبد الله
بن ابي الحمساء قال بايعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث وبقيت له
بقية فوعدته ان اتيه بها في مكانه فنسيت ثم ذكرت بعد ثلث فجئت فاذا هو
في مكانه فقال يا فتى لقد شققت علي انا ههنا منذ ثلاث انتظرك فهذه القصة

كانت

كانت قبل النبوة ولم يكن ابن ابي الحمساء اسلم اذ ذاك قطعا ولكنه اسلم بعد ذلك
ولم يثبت لنا انه صحبه بعد الاسلام فلو فرض انه لم يلقه بعد الاسلام جاء فيه
هذا النظر والاحتمال فهو دون ابن صياد من جهة ان مجالسته اياه قبل المبعث
وفوقه من جهة انه اسلم في حياته والرابع من اجتمع به بعد المبعث واسلم
قبل وفاته صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا فيه نظر واحتمال وهو اولى بالصحبة
من القسمين السابقين والخامس من صحبه ثم ارتد بعد وفاته ثم عاد الى الاسلام
هل تحبط ردته تلك الصحبة فيه نظر والاظهر عندي على اصول اصحابنا عدم
الاحباط وعلى اصول الحنفية الاحباط وذلك لانهم يجعلون هذا اسلاما جديدا يجب
فيه استيناف الحج ولا يعتدون بما سبق واما على رايا فان الحبوط عندهم مشروط
بالموافاة على الردة واصل هذا مسئلة الشقاوة والسعادة الاتية ويويد اصحابنا
ان المحدثين لم يتوقفوا في عد الاشعث بن قيس من الصحابة وجعل احاديثه
مسندات وكان ممن ارتد بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجع بين يدي
ابي بكر الصديق رضي الله عنه وزوجه اخته السادس من كان مسلما في حياته
صلى الله عليه وسلم ولم يره قبل موته ولكن راه بعد الموت قبل الدفن هل يكون
صحابيا اما من يثبت الصحبة لمن اسلم في حياته صلى الله عليه وسلم وان لم يره وهو
قول ابن عبد البر فلا ريب عنده في ان هذا صحابي ونحن انما نتكلم على المذهب
المختار وهو اشتراط احد الامرين من الروية او المجالسة الذي نعبر عنه
بالاجتماع والاظهر عندنا ان هذا غير صحابي فان قلت ومن الذي اتفق له
ذلك حتى يبحثون عنه قلت ابو ذويب خويلد بن خالد الهذلي الشاعر
وقصته مشهورة فانه اخبر بمرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فسافر نحوه
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وصوله المدينة بيسير وحضر الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم وراه مسجى وشهد دفنه ولم يثبت عندي انه لما
راه مسجى كشف له عن وجهه الكريم فان لم يكشف له عن وجهه فلا ريب
في انتفاء الصحبة على مساق المذهب المختار واما قولكم هل يشمل الذكور والاناث
فالجواب نعم وكانكم تصورتم ان لفظ الصحابي لا يصلح الا للمذكر لانك تقول

صحابي وصحابية للمذكر والمؤنث ونحن نقول انما يقال ذلك اذا قصد بالصحابي واحد
بخصوصه اما اذا قصدت الحقيقة من حيث هي فلا يقال صحابية اصلا فافهم ذلك
واستعمله في الاسماء المشتقة كلها فهو دقيق وله تحقيق يطول ذكره ومما يظهر
له بدليل من الكتاب العزيز وهو قوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى
فلو كان قوله عامل يختص بالمذكر لقيل او عاملة فاذن لفظ الصحابي يطلق
ويراد به مقابل المرأة وليس المراد ويطلق ويراد به الجنس وهو المقصود
ونظير ذلك قول النحاة في لا انها اذا قصد بها خلوص العموم ونفي الجنس ينصبها
عملت عمل ان وسميت التبرئة فيقول لا رجل بمعنى نفي هذه الحقيقة ولذلك لا
تقول بل رجلان لانه يناقض قولك لا ولكن رجل الذي هو بمعنى لا رجولية وان
لم يقصد خلوص العموم احتملت نفي العموم ونفي الوحدة وعملت عمل ليس
ونفي الرفع وجاز قولك بل رجلان على ارادة لا رجل مقيدا بقيد الوحدة
واما قولنا بخلاف التابعي مع الصحابي فاشارة الى انه لا يكتفي في كون
المرء تابعيا بمجرد اجتماعه بالصحابي كما يكتفي في الصحابي والفارق ان طلعة
المصطفى صلى الله عليه وسلم يستطيع من رؤيتها او مجالستها نور لا يشبهها لاحد
من خلق الله تعالى مثله فالمرجع في تفسير التابعي الى العرف واما قولكم
في حمل معلوم هل المراد القطعي فقد قال الامام في المحصول اما المعلوم
فليس نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن
وانا اقول لا حاجة الى هذا فان المراد بالمعلوم هنا تلك الصورة المشعور
بها فالعلم هنا المراد به الشعور لا المصطلح ويوضح ذلك انهم انما ذكروه
عدلوا عن لفظ الشيء ليتناول الموجود والمعدوم فقصدوا بذكره التعميم
لا التخصيص واما قولنا في مسالك العلة والظاهر كاللام ظاهرة ومقدرة
نحو ان كان كذا فالباء فالفاء في كلام الشارع فالراوي الفقيه فغيره ومنه
ان واذ وما مضى في الحروف انتهى فنشير الحزم في تحرير هذا الكتاب
وتقريره ان ما يدل على العلة ظاهرا له مراتب اعلاها اللام لوضوحها فيه
وهي مرتبتان اعلاهما اللام الظاهرة نحو فعلت كذا لكذا ومنه وما خلقت

الجن

الجن والانس الا ليعبدون ويليها المقدرة فلا ريب في ان المقدر دون
الملفوظ نحو ان كان كذا ومنه ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا فانه مفعول من اجله قدره البصريون كراهة ان تقولوا والكوفيون
لئلا تقولوا او لاجل ان تقولوا وفي حديث الزبير ان كان ابن عمتك
والرتبة الثانية الباء والثالثة الفاء اذ الباء اوضح في السببية من الفاء لكثرة
استعمالها فيها فقولنا في كلام الشارع هذا اشارة الى ان هذه الالفاظ كما
اختلفت مراتبها في نفسها لذلك اختلفت بحسب وقوعها في كلام القائلين
فهي في كلام الشارع اقوى منها في كلام الراوي وهي في كلام الراوي الفقيه
اقوى منها في كلام غير الفقيه مع صحة الاحتجاج بها في الكل خلافا لمن توهم
انه لا يحتج بها الا في كلام الراوي الفقيه وهذا بحث توهمه بعض المتاخرين
وليس قولا فلذلك لم نحكه وزعم الامدي ان الوارد في كلام الله تعالى اقوى من
الوارد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم والحق واباه ذكر الشيخ صفي الدين الهندي
مساواتهما لعدم احتمال تطرق الخطا فيهما فلذلك عبرنا بالشارع ليشمل
الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم
في التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب في انه لا
يترجح التعارض في حديثين لا انا على قطع بانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم
حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الائمة ابو بكر بن خزيمة لا اعرف
انه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين
فمن كان عنده فليأت به حتى اؤلف بينهما انتهى يعني فمن كان عنده ما
حسب فيه التعارض فليأت حتى ابين خطاه في حسبانه والا فليعد يؤلف
بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا اشتبه عليه امر
حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم انه لا تعارض في نفس الامر وان
حسبانه ناشئ اما عن اخلال فهمه او اختلال السند او غير ذلك والاهتداء
الى تعيين تلك الجهة التي اتي منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض واذا
وضح لك هذا لاح ان استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا

خبر من لفظ الظن وأما طلب الجمع بين عدم اشتراط العدالة في الاجتهاد
واشتراطها في من يستفتي فلا يستحق جوابا فإن الفاسق لا يقبل خبره فكيف يستفتي
وإن كان في نفسه مجتهدا وإنما فائدة الخلاف في أن العدالة هل هي ركن في
الاجتهاد في نفسه هل يحرم عليه التقليد لأنه مجتهد فإن فقدان العدالة لا يمنع
هذه الرتبة أو لا لأنه غير مجتهد بناء على أن فقدانها مانع وأما الجار والمجرور
في قولنا على الحقيقة لا المجاز من قولنا القرآن كلامه على الحقيقة لا المجاز
مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مقروء بألسنتنا انتهى متعلق باسم
المفعول في مكتوب ومحفوظ ومقروء وتقريره أنا نعتقد أن القرآن يطلق على
المعنى القائم بالنفس وهو كلام الله تعالى حقيقة لغوية وعقلية وعلى المكتوب
في المصحف والمحفوظ والمقروء فإن لكل شيء أربع وجودات وجود في الأعيان
وإن ثبت قل في نفس الأمر أو في الخارج وهو مما نحن بصدده المعنى القائم
بالنفس ووجود في البيان وهو الخط وإليه الإشارة بقولنا مكتوب في
مصاحفنا وفي الأذهان وإليه الإشارة بقولنا محفوظ في صدورنا وفي اللسان
وإليه الإشارة بقولنا مقروء بألسنتنا فإذا قلت الله فقد نطقت بالله حقيقة
وإذا كتبت ذلك فقد رسمته حقيقة وإذا تصورته بذهنك فقد تصورته حقيقة
وهو في نفس الأمر تلك الذات المقدسة وإذا قلت الله معبود في محاريبنا
مذكور بألسنتنا منزه بقلوبنا فكل ذلك حقيقة ولا يلزم منه حلول الباري سبحانه
في المحاريب والألسنة والقلوب جل سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا واعلم
أن هذه العبارة وهي قولنا القرآن كلامه إلى آخره هي نفس عبارة أستاذ
الطائفة أبي القاسم القشيري في عقيدته التي أخرجها عند فتنة بنيسابور في
الواقعة المشهورة واعتمدها محققو الأشاعرة سلطان الكلام وعصفور
الأعلام إمام الحرمين أبو المعالي الجويني وغيره من مشايخ الشافعية كوالده
أبي محمد الجويني والشيخ أبي إسحق الشيرازي والحافظ أبي بكر البيهقي وهؤلاء
أئمة ذلك العصر الذين لم يأت بعدهم لهم نظير وإن كان الأشاعرة حينئذ
بيروحهم الجم الغفير والأشعري أن نعني بقولنا مكتوب في مصاحفنا إلى آخره

أن نعني

أن نعني القرآن موجودة في الورق فإن كلامه تعالى قديم أزلي ليس بحرف
ولا صوت ولا يتصور أن ينقلب مدادا في الأدراج والأوراق ويتشكل أسطرا
ولا حروفا بل الكتابة من فعلنا والمكتوب كلامه تعالى والذي قلناه إنه مكتوب
في المصحف فلم نقل موجود فإنك تكتب لفظة زيد على الكاغد ولا يكون
زيد حالا في الكاغد وإنما يكون مكتوبا فافهم ذلك وهذه مسألة عظيمة الخطب
طويلة الذيل وما ذكرناه هو حاصل مذهب أهل السنة ووراءه مذهبان
مذهبان للصدق ضالان عن مناهج الحق مذهب الاعتزال وهو مهجور
معلول ومذهب الحشو وهو مقهور مرذول إذا عرفت هذا فلنرجع البحث
بعده في قولنا لا المجاز من قولنا القرآن كلامه على الحقيقة لا المجاز فإنك
قد تقول ما فائدته مع أن في قولك على الحقيقة ما يغني عنه فنقول الحقيقة
تطلق تارة ويراد بها كنه الشيء كما نقول حقيقة الجوهر المتحيز وهذا هو
محل نظر المتكلمين فإذا قالوا حقيقة كذا أرادوا الكنه وأخرى ويراد مقابل
المجاز كما نقول حقيقة الأسد الحيوان المفترس وهذا محل نظر الأصوليين
فإن فهمت هذا نقلناك إلى المقصود فقلنا لك القرآن بالحقيقة العقلية
هو الكلام النفسي وهذه الحقيقة لا يقال لمقابلها مجاز بل قد يكون أيضا
حقيقة ولكن باعتبار آخر وهو اعتبار اللغة أو الشرع أو العرف لأن الحقائق
عند الأصوليين ثلاث وهي الحقيقة اللغوية تقال على النفسي أيضا وعلى
الألفاظ الدالة عليه بل الألفاظ أمس به لأن النفسي ليس بلفظ
والحقيقة اللغوية لفظ فلو قلنا على الحقيقة وسكتنا لأوهم أن المراد
الحقيقة العقلية التي يعنيها المتكلمون وليس كذلك لأن تلك هي في
الكلام النفسي فلما قلنا لا المجاز تبين أن المراد إنما هو الحقيقة اللغوية
فافهم ذلك فهو من أسرار هذا الكتاب وأما قولنا ثم لا يبدلان في
السعادة والشقاوة فهذه من أمهات مسائل الكلام وعظائم قواعد
المعتزلة والأشبه هذه الأوراق تقريرها ولكنا نحصر القول ونأتي
بما فيه مقنع وبلاغ فنقول اختلفت الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم في

ان السعادة والشقاوة هل يتبدلان فيمكن ان يكون شخص سعيدا ثم يشقى
فينقلب والعياذ بالله شقيا وبالعكس فذهب قوم الى انهما يتبدلان
وآخرون الى انهما لا يتبدلان ومن هؤلاء من ضم اليهما الاجل والرزق ومنهم
من اقتصر عليهما وذهب قوم الى ان لله كتابين سوى ام الكتاب يمحو منهما
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب لا يغير منه شيء وهذا مروي عن ابن عباس
ومجاهد وغيرهما واستدلوا عليه قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وام كل شيء اصله فكان الكتاب الذي لا يغير منه شيء هو الام واللذان الآخران
يتبدلان التغير هذا حاصل اختلافهم في المسئلة وهي على عظم تشاجر الناس فيها
عندي سهلة الموقع آيلة الى الاختلاف اللفظي والنزاع المحض وليست
قطعية وانما هي من مسالك الظنون والارجح فيها عندنا القول الثالث المعزو
الى ابن عباس وعليه تنزل الآيات والاحاديث من الجانبين بل اقول لا ينبغي
ان يكون في المسئلة خلاف لولا تصريح كثير من المفسرين بان قتادة والضحاك
وابن جريج ذهبوا الى انه قد يمحى ويثبت من ام الكتاب ايضا والقول المرجح
عندنا هو ما يعزى الى الاشعري وعليه جرينا في جمع الجوامع وانا ادعي انه
مذهب الشافعي رضي الله عنه واستدل لذلك بقوله في خطبة الرسالة واستهديه
بهداه الذي لا يضل من انعم به عليه وفروعه في الحج وغيره تدل عليه
ومقابله معزو الى ابي حنيفة قال علماؤنا السعيد من ختم له بالخير والشقي مقابله
ولن يسعد من ساءت خاتمته بعد ما ظهر من ايمان ولن يشقى من حسنت
خاتمته بعد مثقال حبة من خردل من ايمان والكتاب والسنة يدلان على ما
رجحناه قال تعالى ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع
له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره الا لاجل معدود يوم يأتي لا تكلم نفس
الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير
وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك
فعال لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ وانما اراد بالشقي من مات على كفره

وبالسعيد

وبالسعيد من مات على ايمانه بحكمه بعد ذلك على العكس بالعصمة الموافاة
وروى ابن عمر فيما ذكر الواحدي في بسيطه وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال يمحو الله ما يشاء ويثبت الا السعادة والشقاوة والموت وهذا نص
قاطع للنزاع ان ثبت اسناده وصح من حديث عائشة رضي الله عنها قالت
اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي من صبيان الانصار ليصلي عليه فقلت
طوبى له عصفور من عصافير الجنة لم يعمل سوءا ولم يدركه ذنب فقال النبي
صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا
وهم في اصلاب آبائهم وخلق النار وخلق لها اهلا وهم في اصلاب آبائهم
وفي صحيح مسلم من حديث سراقة يا رسول الله اخبرنا عن ديننا هذا
كانا خلقنا الآن الساعة في اي شيء نعمل افي شيء ثبتت فيه المقادير وجرت
فيه الاقلام ام في امر مستأنف قال بل فيما ثبتت فيه المقادير وجرت
فيه الاقلام قال سراقة ففيم العمل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعملوا
وكل عامل ميسر لما خلق له وذكر عبد الله بن عطاء ان عكرمة بن خالد
حدثه ان ابا الطفيل حدثه انه سمع عبد الله بن مسعود يقول ان الشقي
من شقي في بطن امه وان السعيد من وعظ بغيره وروى ابو اسحق
السبيعي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن ابي بن كعب عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال الغلام الذي قتله الخضر طبعه الله يوم طبعه كافرا قال
اسحق بن راهويه وكان الظاهر ما قاله موسى اقتلت نفسا زكية فاعلم
الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطر عليها كان قد طبع يوم
طبع كافرا وهذا حديث صحيح ثابت وروى البزار من حديث عطاء قال
كتب نجدة الحروري الى ابن عباس يسأله عن قتل الصبيان فكتب اليه
ابن عباس رضي الله عنهما اما الصبيان فان كنت الخضر تعلم المؤمن
من الكافر فاقتلهم فان قلت ما تقولون في حديث ابن مسعود عن الصادق
المصدوق صلى الله عليه وسلم ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه
وبينها الا ذراع الحديث قلت هو من اوضح ادلتنا اذ فيه ثم يؤمر

باربع كلمات اكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد فدل ان هذه الامور
لا تتبدل ولا اعتبار بالاعمال بعدها فان قلت كيف سماه عمل اهل الجنة قلت
قد جاء في حديث اخر صحيح ليعمل عمل اهل الجنة فيما يبدو للناس وفي جامع الترمذي
مرفوعا فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير وفي مسند الامام احمد
من حديث ام الدرداء عن ابي الدرداء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
فرغ الله الى كل عبد من خمس من اجله ورزقه واثره ومضجعه وشقي ام
سعيد واما قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فقيل مخصوص بما ذكرناه لقوله تعالى
بعدها وعنده ام الكتاب وعندي انها غير مخصوصة مع قولي بعدم تبدل السعادة
والشقاوة وذلك انه تعالى اخبر بانه يمحو ما يشاء ويثبت لا انه كل شيء يمحوه
حتى ندعي التخصيص والكلام في ان السعادة والشقاوة هل شاء محوهما
واثباتهما اولا فان ثبت انه شاء محوهما واثباتهما فذلك الوقت تصح دعوى التخصيص
فافهم ما قلناه فقد غفل عنه الاكثرون وظنوا الاية مخصصة عند من لا
يرى التبدل وليس كذلك بل اقول لو قال يثبت محو كل شيء واثباته لكنت
اقول بالتبدل ولا امنعه لانها صيغة خبر لا انشاء فلا تحمل عندي على التخصيص
لان التخصيص عندي لا يكون الا في الانشاءات ومما اراه ان الاخبار لا يكون فيها
عام مخصوص وانما يكون فيها عام مراد به الخصوص ولنا في هذا المقام تحقيق
طويل لسنا له الان وقال سعيد بن جبير يمحو الله ما يشاء من الشرائع فينسخه
ويثبت ما يشاء فلا ينسخه واما ما رواه ابن جرير في تفسيره وغيره من حديث
ابي عثمان النهدي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يطوف بالبيت ويبكي
ويقول اللهم ان كنت كتبتني على شقوة او ذنبا فامحه فانك تمحو ما تشاء وتثبت
وعندك ام الكتاب وكذلك روي عن ابن مسعود فمعناه والله اعلم المكتوب في
الكتابين الذين وراء ام الكتاب لقوله وعنده ام الكتاب اذا عرفت هذا فام
الكتاب هو اصله وهو الذي في الازل في علم الله تعالى وذلك لا تغيير ولا تبديل
واما ما في الكتابين الاخرين فيقبل المحو والاثبات فقولنا من كتبه الله في الازل
اشرنا به الى ام الكتاب لانه الذي في الازل واما اللوح المحفوظ فحادث يمحو الله

منه ما يشاء ويثبت ولذلك الكتاب الاخر الذي اشار اليه ابن عباس وغيره
فان قلت اي الازل كاتب وكتابة ومكتوب قلت الذي في الازل
كلام ومتكلم وقد قال تعالى كتب على نفسه الرحمة كتب في قلوبهم الايمان
كتب الله لاغلبن انا ورسلي فكما علمت كلاما ليس بحرف ولا صوت فاعقل
كتابة ليست بقلم ولا مداد واما قولنا وابو بكر ما زال بعين الرضى منه
فهي عبارة شيخنا ابي الحسن الاشعري وهي واضحة لمن اتضح له ما قدمناه
من عدم التبدل في السعادة والشقاوة وقد ظن جماعة من الحنفية وغيرهم
ان ابا الحسن الاشعري رضي الله عنه يقول انه كان مؤمنا قبل البعثة
وهذا لم يقله ابو الحسن ولا اصحابه ومعنى قوله لم يزل بعين الرضى انه
بحالة غير مغضوب فيها عليه لعلم الله تعالى بانه سيؤمن ويصير من خلاصة
الابرار وهذا كما انه اذا تلبس عبدك بعصيانك وانت تعلم انه سيعود
الى طاعتك ويصير من خاصتك فانه في حالة بعده عنك بعين الرضى
منك ولا تنقم عليه فعله ذلك لعلمك بما يؤول اليه حاله فافهم دقائق
كلام شيخ اهل السنة والجماعة ومقدم الطوائف الذين هم على حقهم القاطع
ابي الحسن كرم الله وجهه واعلم ان هذه العبارة المحفوظة عن ابي الحسن
في حق الصديق رضي الله عنه لم تحفظ عنه في حق غيره وكان الوالد رضي
الله عنه يقول انه لم يثبت له قبل حاله كفر بالله وكان يقول لعل حاله قبل
البعثة كحال زيد بن عمرو بن نفيل واضرابه وذكر ذلك في شرح المنهاج
وانت اذا عرفت هذا فهمت السر في تخصيص الصديق رضي الله عنه بالذكر
عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين وعلمت ان قولهم في السؤال
مع ان حاله قبل البعثة معروف ان اردتم به انه تقدم منه كفر فليس بمعلوم
واما كرامات الاولياء فحق لا يجحده الا الاغبياء ونحن نعدل عنه
لما لنا وهذا المقام حشرنا الله تعالى في زمرة اهله ولكنا نقول قال
الاستاذ ابو القسم القشيري في الرسالة ما نصه واعلم ان كثيرا من
المقدور انت تعلم اليوم قطعا انه لا يجوز ان يظهر كرامة للاولياء لضرورة

او لشبه ضرورة نعلم ذلك فمنها حصول انسان لامن ابوين وقلب جماد
بهيمة او حيوانا وامثال هذا يكثر انتهى فتامله وتامل قوله لضرورة
او لشبه ضرورة نعلم ذلك وقولكم هل يلحق بولد دون والد ما قاله
عجيب مع ان عبارتنا قال القشيري والاشبهون الى نحو ولد دون والد ولعل
لفظه نحو ساقطة في نسختكم والمماثل له قلب جماد بهيمة ونحوه كما رايت
في كلام القشيري واما اطلاقنا عدم تكفير اهل القبلة فهو المنقول عن
الايمة الثلاثة الشافعي وابي حنيفة وابي الحسن الاشعري فاما ابو حنيفة
والاشعري فالنقل عنهما صحيح فان ابا حنيفة قال انا لا اكفر احدا من اهل
القبلة وهذا نص صريح والاشعري قال في كتاب المقالات ان المسلمين اختلفوا
بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يعم جميعهم انتهى وهذا
صريح ايضا واليه اشرت بقولي في العقيدة النونية

بل كل اهل القبلة الايمان يجمعهم وبعد فوق كالوجدان

واما الشافعي رضي الله عنه فاخذ ذلك من قوله لا ارد شهادة اهل البدع
والاهوا الا الخطابية فانهم يعتقدون شهادة الزور قال بعض ايمتنا
وهذا لا يدل على اطلاق عدم التكفير اذ لا يلزم من عدم تكفير اهل البدع
والاهوا عدم التكفير مطلقا فان مخالفة الحق في الديانات تارة يوجب
البدعة والضلالة وتارة يوجب الكفر والمخالف في الاول هو المسمى
باهل البدع والاهوا دون الثاني قلت وقد صح من غير طريق عن
الشافعي تكفير القائل بخلق القران ذكر الحاكم ابو عبد الله بن علي بن
سهل سالت الشافعي عن القران فقال كلام الله غير مخلوق قلت
فمن قال مخلوق فما هو عندك قال كافر قلت اقول كافر فاذا قيل
لي عدا لم قلت اقول قاله لي الشافعي قال نعم ان سيلت عنا فقل ان
الشافعي قال هو كافر وقال ابن خزيمة سمعنا الربيع يقول تكلم حفص
الفرد عند الشافعي فقال القران مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم

وذهب جماعة من ايمتنا الى تكفير المجسمة لانهم جاهلون بالله يعبدون غير الله
والمختار انه لا يكفر احد من اهل القبلة الا من ينكر ما يعلم مجي النبي صلى الله عليه
وسلم به ضرورة كنافي الحشر والعلم بالجزئيات ونحو ذلك فصحيح هل القيس من اهل
القبلة فصح اطلاقنا عدم تكفير احد من اهل القبلة ووقع في كلام الطحاوي
وغيره بذنب وهي زيادة لا حاجة اليها فانه ان لم يكفر بذنب لم يقع كلام
في التكفير وقولكم ما بال المستحل يقول ان كان مستحلا لما ولم يصير
مشهورا فانه لا يكفر وان كان مستحلا لما علم بالضرورة فليس من اهل القبلة
على ان تفصيل القول في التكفير قد سبق في احر الاجماع وانما ذكرناه هنا لانه من
تمام العقيدة واما مسلة الاسم والمسمى فمقررة في كتابنا المشهور في
شرح عقيدة الاستاذ ابي منصور ونحن نذكرها مختصرة فنقول قد كثر
خوض الخائضين فيها وتشعبت ارا المختلفين في الاسم هل هو المسمى او
غيره والحق عليك ان للاشيا وجودا في الاعيان وهو الوجود الاصلي
الحقيقي ووجودا في الاذهان وهو الوجود العلمي الصوري ووجودا في
اللسان وهو الوجود اللفظي الدليلي ووجودا في البنان وهو الخط
فان السما مثلا لها وجود في عينها ونفسها ثم لها وجود في اذهاننا ونفوسنا
او صورة السما منطبعة في ابصارنا ثم في خيالنا وهذه الصورة هي التي يعبر
عنها بالعلم وهو مثال المعلوم فانه محاك للمعلوم وموازله وهو كالصورة في
المنطبعة في المراة فانها محاكية للصورة الخارجية المقابلة لها واما الوجود
في اللسان فهو اللفظ المركب من اصوات قطعت ثلاث قطعات يعبر
عن القطعة الاولى بالسين وعن الثانية بالميم وعن الثالثة بالالف وهي
قولنا سما فالقول دليل على ما في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود
مطابقة له ولو لم يكن وجود في الاعيان لم ينطبع صورة في الاذهان ولو
لم ينطبع في الاذهان لم يشعر به الانسان ولو لم يشعر به الانسان لم
يعبر عنه اللسان فيعتبر الفاصل ثم اذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلثة
متباينة يلحق كل واحد منها خواص لا يلحق الاخر فان الانسان مثلا من

حيث انه موجود في الاعيان فلحقه انه نائم ويقظان وحي وميت ومن حيث
انه في الاذهان فلحقه انه مبتدا وخبر وعام وخاص وكلي وجزئي ومن
حيث انه في اللسان فلحقه انه عربي وعجمي وتركي وهذا الوجود مما
يختلف في الاعصار ويتفاوت فيه عادة الامصار فاما الوجود الذي في
الاعيان والاذهان فلا يختلف اذا عرفت هذا فدع عنك وجود الاعيان
والاذهان وانظر في الوجود اللفظي فان غرضنا متعلق به فاذا قيل لنا
ما حد الاسم قلنا اللفظ الموضوع للدلالة وليس [illegible] التي من غرضنا
انما غرضنا الان ان الاسم انما نعني به اللفظ الموضوع للدلالة فاعلم ان
كل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له فيقال للموضوع له مسمى وهو
المدلول عليه ويقال للواضع المسمي وللوضع التسمية يقال فلان سمى ولده
اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمى وضعه تسمية وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر
الاسم الموضوع كالذي ينادي شخصا ويقول يا زيد فيقال سماه وجرى الاسم
والتسمية والمسمى والمسمي مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك اذا تقرر هذا
فالحق عندنا في هذه المسئلة ان يقال في قولك مثلا زيد جهته اشيا احدها
جعلك هذا اللفظ دليلا عليه وهو تسمية وهو فعل الفاعل وهو حادث من
المخلوق واما من الله تعالى فعند اهل السنة انه قديم بناء على ان الكلام قديم
والله تعالى سمى نفسه باسمائه بكلامه القديم القائم بذاته والمعتزلة يخالفونا
في ذلك لانكارهم الكلام النفسي الثاني الحاكم هذا اللفظ عليه وهو استعمال
الاسم في المسمى ولك ان تقول انه تسمية والكلام فيه كالاول والثالث
القول وهذا الزاي والياء والدال مثلا وانما قلنا القول ولم نقل اللفظ
ليشمل النفسي فهذا الاسم ومسماه قد يكون شخصا كما في زيد وقد يكون
كعلم وجهل والرابع الاسم المركب من همزة الوصل والسين والميم ومدلوله
ما ذكرناه في الشق الثالث وهو قول مخصوص وهذه الاربع لم
احدها المسمى بل الاولان تسمية والثالث اسم والرابع اسم الاسم والخامس
مدلول الاسم الذي ذكرناه في الشق الثالث وهو زيد مثلا فقد تكون هو

بلا خلاف وهل هو الاسم هذا هو محل الخلاف قال جمهور الفريقين هو الاسم وهو
والمسمى واحد واما اللفظ فتسميته وقيل غيره والاسم اللفظ فقط وفي المثال المذكور
الاصح لكن المراد فان المسمى اعني مدلول زيد هو الذات ولكن في بعض المواضع
يكون معنى الاسم غير الذات كقولنا زيد الفاضل فالفاضل معناه ذات متصفة
بفضل ومسماه ذات زيد فمن قال الاسم هو المسمى قال الاسم هو المسمى قال الاسم
المعنى المستفاد من لفظة الفاضل والمسمى الذات التي اطلق عليها وهما شي واحد
لان معنى الاسم هو الذي سمي به كمعنى زيد مثلا ومن قال الاسم غير المسمى له
ماخذان احدهما ان يقول معنى لفظة الفاضل والذات الصادقة هي عليها متغايران
ويسلم ان الاسم هو المعنى وهذا هو المشهور في البحث عند ارباب هذا القول
والثاني ان يقول الاسم هو اللفظ وهذا ماخذ ضعيف لا يقوله من يفهم سر المسئلة
ويظهر اثر البحث في اسماء الله تعالى فالمشهور من مذهبنا ان الاسما على ثلثة اقسام
قسم يقال انه هو وهو كل ما دلت التسمية على وجوده كقولنا الله والموجود فهو
الذات كما قلنا في مدلول زيد فهنا اتحد الاسم والمسمى اي ليس ثم معنى زائد
على الذات وقسم يقال انه غيره كما في الخالق والرازق فانه يقتضي صفة
الخلق والرزق وهما حادثان فهما غير الذات وقسم لا يقال انه هو ولا
غيره كالعالم والقادر فانهما لا انفكاك لهما عن الذات فلا هما عين الذات
وهذا واضح ولا غيرها لعدم الانفكاك وقد تقرر في اصول الديانات ان الغيرين
هما الذاتان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر ومما يتفرع على هذه المسئلة
ان الرجل لو قال لزوجته اسمك طالق لم يقع عليه طلاق قال صاحب التتمة
ابو سعد المتولي الا ان يريد بالاسم ذاتها ووجودها واما مسئلة
الاستثناء في الايمان ففيها مذاهب احدها عدم الجواز وهو راي ابي حنيفة
وجماعة والثاني الجواز وهو راي الاكثر والثالث الوجوب والكل متفقون
على ان ذلك ليس على معنى الشك والتردد في الماضي ولا فيما هو واقع
الان ولا في المستقبل بالنسبة الى العقد والتصميم وقولكم هل الافضل الاستثناء
انه يعرف اذا تحقق ما يعنيه القوم بالاستثناء ولهم خمس ماخذ احدها

رعاية الادب ونحوه القول بانه للتبرك بذكر الله تعالى في جميع الامور قالوا
وفي قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله استعار ربنا دينا بهذا الادب
وان كان الحكم مقطوعا به وعن علقمة في المستحاضة الا اباها زوجها والاوضح
ان شاء الله تعالى فعل انك اذا قلت ان شاء الله شككت قال اذا قلت ان شاء
الله فليس فيه شك وكان ابن عون قلما تكلم الا استثنى في كلامه فقيل استثنى فيما
تستيقن قال ما استثني فيه مع اليقين وما شككت فيه لا اتكلم به وثانيها ان
المقصود هضم النفس بترك التزكية فان من قال انا مؤمن فقد زكى نفسه وثالثها
ان المشيئة راجعة الى كمال الايمان ورابعها ان المشيئة راجعة الى ما يقع من الاعمال
وخامسها ان المشيئة متعلقة بما في علم الله تعالى من الخاتمة فان العبد لا يدري
ما اراد الله سبحانه وتعالى به فالمعنى ان شاء الله تعالى الموافاة والحق عليك ان
الثاني والاول منهما تجوز في لفظ الاسلام دون لفظ مؤمن والثالث والرابع
فيما تجوز في لفظ المؤمن دون الاسلام لان كمال الايمان قدر زائد عليه وكذلك
الاعمال لان الايمان عندنا التصديق واما الخامس فنقول ان قلنا السعادة
والشقاوة لا تتبدلان فلا حرج فيه لانه لا يدري اسعيد هو ام لا لان ذلك انما
يتحقق في الخاتمة وان قلنا تتبدلان ففي كونه مجازا نظر واحتمال اذا عرفت هذا
فاقول يظهر ان يقال ان الاستثناء على الثاني والاول والثاني مستحب وعلى الثالثة
واجب ولا اعني بالوجوب وجوب النطق به بل وجوب اعتقاد ان الامر كذلك
لانه مشكوك في كمال الايمان وفي الاعمال وفي الخاتمة واما التلفظ به فلا يجب ولكن
من لم يتلفظ يكون كمن جزم في موضع الاحتمال ولا شك انه متوسع واما
ترجيح القول بان المشار اليه بانا الهيكل المخصوص فلا ارتباط له بمسألة بقاء
النفس بعد موت البدن حتى تسال عن الجميع نعم لعلك تقول احتج ثم الا امساك
عن الكلام في حقيقة الروح كما قدمتم حيث قلتم وحقيقة الروح لم يتكلم
عليها محمد صلى الله عليه وسلم فنمسك عنها انتهى والروح هي المشار اليه
فاذا علمتم ان المشار اليه بانا الهيكل المخصوص لزمكم القول بان الروح
الهيكل المخصوص كيف وانتم قائلون بان الروح هو الهيكل المخصوص كما هو قول

المتكلمين

المتكلمين الذاهبين الى ان الروح جسم وكل هذا منكم كلام في حقيقة الروح بعد
اختيار الصمت فالجواب انا لا نسلم ان الروح هي المشار اليه بانا وتحقيق
ذلك ان البحث واقع في مسألتين مسألة الروح وحقيقتها اعرض هي ام جوهر
وبتقدير كونها عرضا اعرض خاص غير متعين كما يقول الكثير الفراسي ام
المزاج الخاص بالبدن نوع الانسان كما يقول قدماء الفلاسفة ام بعض القوى
الفعالة في الاجسام ام صفة الحياة ام الهيكل المخصوص وبتقدير انها جوهر فهل
هي هذه الجثة الى غير ذلك من الخلاف في حقيقتها ومسألة المشار اليه بانا هل هو
هذه الجثة او الروح فمن قال الروح الجثة فلا اشكال عنده واما من لم يقل بانها
الجثة وهو الذي نقطع به فانه يقول لا يلزم من كون الروح غير الجثة ان لا
يكون المشار اليه بانا الجثة بل المشار اليه بانا الجثة اذا كانت النفس قائمة
بها فهما مسألتان لا تعلق لاحداهما بالاخرى فلا اشارة لغير الجثة لان الاشارة
تستدعي مشارا اليه متميزا في نفسه وما هو الا الجثة نعم نشترط ان تكون
النفس قائمة بها لتخرج جثة الميت وهذا خلاصة الكلام في كلام غيرنا واما
العزم فانه مؤاخذ به عند المحققين وذهب بعضهم الى انه مرفوع كالهم والصحيح
الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار
قالوا يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل
صاحبه فعلل بالحرص والاجماع على المؤاخذة باعمال القلوب كالحسد وهذا
بخلاف الهم فان الحديث الصحيح يشهد بان من هم بالسيئة لم تكتب عليه فهذا الفارق
بينهما حكما واما الفرق بينهما حقيقة فنقول الذي يقع في النفس من قصد المعاصي
خمس مراتب الاولى اول هاجس وهو ما يلقى فيها ولا مؤاخذة به بالاجماع
لانه ليس من فعل العبد وانما هو وارد لا يستطيع دفعه والثانية جريانه فيها
وهو الخاطر والثالثة حديث نفس وهو ما يقع من التردد هل يفعل ولا
وهذان مرفوعان بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها
ما لم تتكلم او تعمل به فاذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق اولى هو
قال المحققون وهذه المراتب الثلاث ايضا لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها

اجرا اما الاول فظاهر واما الثاني والثالث فلعدم القصد والرابعة الهم وهو ترجيح
قصد الفعل يقال هممت بالامر اي قصدته بهمتي وهو موضوع للحديث الكذبا ورذناه
والخامسة العزم وهو قوة ذلك القصد والجزم به فان العزم لغة الجد وعقد
القلب وهنا دقيقة نبهنا عليها في جمع الجوامع وهي ان عدم المواخذة بالهم وحديث
النفس ليس مطلقا بل بشرط عدم التكلم والعمل حتى اذا عمل يواخذ بشيئين همه وعمله
ولا يكون همه مغفورا وحديث نفسه الا اذا لم يعقبه العمل هذا هو ظاهر الحديث
ونحن جرينا عليه في جمع الجوامع حيث قلنا وحديث النفس ما لم يتكلم او يعمل والهم
مغفوران انتهى اي والهم ما لم يتكلم او يعمل ايضا ولم نحتج الى تفسيره لفظ النسخ
القيد عليه ولانا اذا قيدنا حديث النفس وهو دون الهم كان الهم مقيدا بطريق
اولى وهل يواخذ بهما اذا عمل عملا غير المعصية التي هم او حدث نفسه بها اما ان
كان ذلك العمل اجنبيا لا ارتباط له بها بالكلية كمن هم بالزنا ثم اكل فلا ريب في
عدم المواخذة وان كان من مقدمات المعصية كمن هم بالزنا بامراة مقابلة فمشى ثم
انتهى ثم رجع من الطريق فهذا موضع السوال قال الشيخ الامام في شرح المنهاج
في كتاب احيا الموات انه ظهر له المواخذة من اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العمل
وكونه لم يقل او يعمله قال فيوخذ منه تحريم المشي الى معصية وان كان المشي
في نفسه مباحا لكن لانضمام قصد الحرام اليه فكل واحد من المشي والقصد
لا يحرم عند انفراده اما اذا اجتمعا فان مع الهم عملا لما هو من اسباب المهموم
به فاقتضى اطلاق او تعمل المواخذة به كذا ذكره في شرح المنهاج ثم قال فاشتد
بهذا القايل بذلك واتخذها اصلا يعود بقعه عليك وذكر في كتاب الحلبيات
ان قوله صلى الله عليه وسلم او يعمل ليس له مفهوم حتى يقال انها اذا تكلمت او
عملت يكتب عليها حديث النفس لانه اذا كان الهم لا يكتب فحديث النفس
اولى انتهى وهذا اطلاق ظاهر الحديث وخلاف ما ذكرناه في جمع الجوامع ويلزم
منه ان لا يواخذ عند انضمام عمل من مقدمات المهموم به بطريق اولى لانه
اذا لم يواخذ بحديث النفس وان انضم اليه عمل المهموم به فان لا يواخذ
وما انضم اليه الا مقدمة من مقدماته اولى واحرى وقد يقول الشيخ الامام

انا لا

انا لا اواخذه بحديث النفس راسا وانما اواخذه بالعمل سوا كان عملا لمقدمة
من مقدمات المهموم به او للمهموم به نفسه ولكنا نقول له تلك المقدمة لم تكن
معصية لولا حديث النفس كما ذكرت فلا يقطع النظر عنها فالارجح عندي المواخذة
بحديث النفس عند انضمام العمل بالمهموم به نفسه وقول الشيخ الامام اذا كان
الهم لا يكتب فحديث النفس اولى ممنوع فلسنا نسلم له ان الهم لا يكتب له مطلقا
وانما لا يكتب عند عدم انضمام العمل اليه واما ما ذكره في شرح المنهاج من المواخذة
بالمقدمة اذا انضمت الى حديث النفس لاطلاق قوله عليه السلام او يعمل فحسن
لو لم يقيد في حديث اخر لكن جا في رواية اخرى في الصحيحين او يعمل به
ويظهر عندي ان يقال ان رجع عن عمل السيئة بعد فعل مقدماتها لله تعالى لم
يواخذ بما فعله كما في صحيح مسلم قالت الملائكة رب ذاك عبدك يريد ان يعمل
سيئة وهو ابصر به فقال ارقبوه فان عملها فاكتبوها له بمثلها وان تركها
فاكتبوها حسنة انما تركها من جراي اي من اجلي وفي لفظ رواية اخرى حاتم
وان تركها من اجلي فاكتبوها حسنة دل الحديثان والثاني منهما صريح على ان
الترك لله تعالى يوجب كتب المعصية المهموم بفعلها حسنة فما ظنك بمقدماتها
وقد يقول الشيخ الامام المقدمة قد عملت ولا الداك نفس المعصية المقصودة وجوابه
ان المقدمة لم تحل لنفسها بل للوسيلة وهي بنفسها حرام وان كان رجوعه عن فعل
السيئة بعد فعل مقدماتها لا لله تعالى بل لعايق ونحوه وكثيرا ما يقع ذلك فيتجه
عليه كما يقول الشيخ الامام والله اعلم وهو المسوول ان يوفقنا ويرضى هذه
اجوبة هذه الاسئلة وانت ترى اكثرها لا اختصاص له بكتابنا جمع الجوامع
بل هي اسئلة تتعلق بالفن من حيث هو ونحن اجبنا عنها وكنا قادرين على دفع
ما لا يتعلق منها بخصوص الكتاب بذلك جيبا للقايل من حيث هي وكذلك
الاسئلة التي سنذكرها اكثرها من هذا الطراز وقد كتبت الجواب عن هذه الاسئلة
في ليلة ويوم الثلثا تاسع عشري جمادى الاول سنة احدى وستين وسبعمايه
حامدا لله ومصليا على نبيه سيدنا محمد نبي الرحمة صلى الله عليه وعلى اله وصحبه
وساير النبيين وال كل اجمعين

وهذه اسئلة اخرى على جمع الجوامع بعث بها الى الشيخ الامام العلامة السيد
الشريف جمال الدين عبد الله الخراساني نفع الله به حين ورد علينا في مدينة
حلب وارسلت له جوابها ثم ارسل الي جواب الجواب معترفا بصحة بعضه
منازعا في بعضه وان حكيت المراسلات الثلاث بلفظها طال ولكني اختصر
مستوعبا مقاصد اسئلته قال على قولنا والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
من حيث انه مكلف نعم هذا الحد ولكنه محتاج الى زيادة به فيقول من حيث
انه مكلف به لان الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف لا مع الصبي والمجنون
فقلت لو قلنا به لاقتضى ان المكلف لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب بما كلفت به امته بمعنى تبليغهم وكذلك
اولياء الامور بمعنى تأديبهم على الاحكام وكذلك جميع المكلفين بفرض الكفاية وان
كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار وقولكم الخطاب من الشارع لا يكون
الا مع المكلف ممنوع وسند المنع خطابه لجماعة غير مكلفين كما قال صلى الله
عليه وسلم لعمر بن ابي سلمة كل مما يليك وقال صلى الله عليه وسلم يا ابا عمير ما
فعل النغير وكان يكثر مخاطبة الحسن والحسين رضي الله عنهما وهما اذ ذاك
غير مكلفين فليس من شرط الخطاب ان يكون مع بالغ ولا مكلف بل ولا عاقل
والحيوان لانه خاطب الجمادات وانما ذلك شرط للحكم دون الخطاب والحكم
خطاب خاص فاعترف بصحة هذا الجواب ومنها قال على قولنا
المانع انا خصصنا مانع الحكم بالتعريف ولم نذكر مانع السبب فقلت لان
كلامنا هنا في الحكم ومتعلقاته وليست الاسباب عندنا من الاحكام في
شيء خلافا لابن الحاجب وقد تضمن كتاب القياس تعريف مانع السبب
حيث قلنا فيه عند ذكر العلة ما نصه ومن شروط الالحاق بها اشتمالها
على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان
مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها واطال واطلت اعتراضا وجوابا
ثم قال في جواب الجواب انه وان لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات
الاحكام وجوابه هذا ان المعنى بمتعلقات الحكم حاكم ومحكوم به وعليه

وشروط كل واحد منها وليست الاسباب من ذلك ومنها قال على قولنا
والاعادة فعله في وقت الاداء قيل لخلل وقيل لعذر فالصلاة المكررة
معادة لو حذف لفظ قيل الاول لكان اولى وكذا لو زاد وقال المكررة
بالجماعة مثلا لان تلك الصلاة تسمى معادة على القول الثاني لا الاول
لان طلب فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما اذا كرر الصلاة من غير عذر فانها
لا تسمى اعادة فقلت هذا عجيب فانا لو حذفنا قيل الاولى لكنا مصرحين
باختيار هذا القول ونحن لم نفصح باختيار واحد من القولين والقدر المشترك
بين القولين الفعل في وقت الاداء ولا بد من خصوصية فقيل هي الفعل لخلل
واقع في الاولى وقيل لا اعم من الخلل وهو مطلق العذر فعلى هذا الصلاة
المكررة معادة والمكررة في مصطلح الفقهاء ما لم يسبق بذات خلل وقولكم
لو زاد وقال المكررة بالجماعة كان اولى الى آخره قلنا المراد المكررة لعذر
لا مطلق المكررة لانا قد قلنا ان احدا لم يقل ان الاعادة مطلق فعله في وقت
الاداء بل فعله فيه اما لخلل واما لعذر وعلى انا لا نسلم ان من اعاد الصلاة لا لعذر
لا يسمى معيدا ولا تسمى اعادة فلم قلتم فقال في جواب الجواب لا يجوز ان تسمى
المكررة لا لعذر معادة قلت وهذه دعوى بلا دليل ومنها على قولنا
والادراك بلا حكم تصور الى آخره جعل الشك والوهم من اقسام التصديق
مع انهما مما لا اعتقاد ولا حكم فيهما ولذلك قال ابن سينا اذا قلت البياض
لون وشككت فيه كان من قبيل التصور ومعنى التصور انك تصورت البياض واللون
وصورة التأليف بينهما فقلت قول ابن سينا مما لا نوافقه عليه فان قولك
البياض لون مبتدأ وخبر ومحمول وموضوع ومعناه الحكم على البياض باللونية
ولذلك يعمل التصديق والتلازم نعم هنا بحث وهو ان الشاك لا حكم ولا يلزم ان
يكون مرجحا لاحد الطرفين من غير مرجح ومعتقد المرجوحية لا حكم بترجيح له
والا يلزم الحكم بالمرجوح مع اعتقاد الراجح وهو خلاف المعقول والمشروع ولا
يلزم من عدم الحكم في هذين القسمين لمن شك او اعتقد المرجوحية عدم الحكم
ان ظن المرجوح او المساوي راجحا ونحن كلامنا في من ظن المرجوح او المساوي

راجحا محكم به فذلك ذو الوهم والمشكل فقال في جواب الجواب اذا كان الكلام في
ذلك فينبغي ان تقتصر على قوله وغير الجازم ظن ولا يخفى ضعف هذا فان غير
الجازم اذا كان معه حكم فجعله ظن والظن قد يوافق الراجحية في نفس
الامر وقد يخالفها وقد تستوي الاطراف فلا بد من ذكر الاقسام لاستيعاب
القسمة العقلية ومنها على قولنا دلالة اللفظ على معناه الى آخره قال
ينبغي ان يقول يدل على في كما صنع ابن الحاجب فقلت هذا عجيب فان دل
لا يتعدى الا بعلى وفي معناها الظرفية فاذا قلت دل هذا في هذا فالمعنى
ان هذا الثاني انه ظرف لدالية هذا الاول اما ما دل على هذا الاول فلا فرق
في اللفظ البتة ولذلك يصح قولك دل هذا في هذا على هذا كما تقول دل الخاتم
في الاصبع على التزين والمبحوث عنه في الدلالة الثلث المدلول عليه
لا فيه وينبغي حمل في الواقعة في كلام ابن الحاجب على معنى على لتبرد الى ما
ذكرناه وذلك على حد قوله تعالى في جذوع النخل وقول الشاعر
بطل كان ثيابه في سرحة ۝ فعلمت في جواب الجواب بما يدفع هذا
ومنها قال على تعريفنا علم الجنس واسمه الفرق بينهما ان علم الجنس
موضوع للحقيقة الذهنية المتعينة المتشخصة في الذهن الممتازة عن سائر
الحقائق واسم الجنس موضوع لفرد خارجي على البدل ثم قال ويلزم من تعريفه
علم الجنس ان يكون هو اسم الجنس واعترض بقولنا ان اللفظ موضوع
للمعنى الخارجي لا الذهني فكيف يقول اسم الجنس واعترض بقولنا ان اللفظ
موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني فكيف يقول اسم الجنس موضوع للماهية
من حيث هي فقلت اما دعواه انه يلزم من لفظ جمع الجوامع ان يكون
اسم الجنس علم الجنس فلا يصح واما اعتراضه على تعريفنا اسم الجنس بدعوانا
ان اللفظ موضوع للخارجي لا الذهني خلافا للامام فحسن وسنذكر في هذا
هذا الباب ما نعرف به جوابه في اجوبة الاسئلة التي سنحكيها ان شاء الله تعالى
عقيب فراغ هذه الاسئلة ومنها على قولنا الاشتقاق رد لفظ الى آخر
ولو مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصلية قال الاشتقاق اصغر

نحو نصر

نحو نصر وبصر وصغير نحو جبذ وجذب واكبر نحو ثلم وثلب ويعتبر في الاول
موافقة المعنى والحروف الاصلية مع الترتيب وفي الاخيرين المناسبة
فقط فان اراد تعريف الاصغر فليرد قيد الترتيب فقلت المراد الاصغر
والحاجة الى قيد الترتيب فانه ان لم يكن على ترتيبه لم يناسبه فقال
المناسبة اعم من ذلك فقلت لا نسلم واما قولنا ولو مجازا فاشارة الى ان
الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من
المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضي ابو بكر والغزالي والكيا
ومذهبهم في ذلك ساقط وانما لم نصرح باسمائهم لانا لسنا على ثقة من تصميمهم على هذه المقالة
بل يجوز لكلامهم محامل وان نأت عنها الفاظهم وبرئ وذكر خبر ان ارتكابهم هذا
الشذوذ ونحن ابدا نستتر بلفظه دلوا لخلاف فان قوي او تحقق صرحنا به
والا اكتفينا بهذه اللفظة فاعرف ذلك ومنها على تعريف الحقيقة قال ينبغي
زيادة في اصطلاح التخاطب فقلت قيد الابتدا مغن عنه لان المراد به الابتدا
بالنسبة الى كل لغة من اللغوية والشرعية والعرفية فقال يقال بالنسبة الى كل
لغة وجوابه ان لفظ الابتدا مغن لان الحد لمطلق الحقيقة يعتبر اهل كل
لغة ملغتهم ومنها اسئلة مضى الجواب عنها لانها بعض الاسئلة التي تقدمت ولم
اذكرها وهذه سؤالات وقعت في الدرس متفرقة فانا اذكرها على ترتيب
وقوعها وورودها علي لا على ترتيب الكتاب فاذا انضمت الى ما تقدم من
الاسئلة والاجوبة هي واجوبتها كان المجموع كتابا مستقلا يسمى بمنع الموانع
عن جمع الجوامع ينتفع به حافظ جمع الجوامع فانه كالشرح لمشكل الكتاب
منها قيل ما تقرر قولك في جمع الجوامع ما نصه واللفظ موضوع للمعنى الخارجي
لا الذهني خلافا للامام وقال الشيخ الامام للمعنى من حيث هو انتهى مع قولك بعد
ذلك والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعين خارجيا فعلم الشخص والا
فعلم الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس انتهى فقلت
هذا سؤال مشكل وليس مختصا بي بل هو على كلام الاصوليين من حيث هو وانا
اشرح المكاتبين على الاختصار ثم اوجه السؤال ثم اتكلم عليه فاقول اما السطه

الاولى فهي مسئلة لغوية اصولية وهي النظر في موضوع الالفاظ هل هو ما في موضوع الالفاظ
هل هو ما في الذهن او ما في الخارج ذهب الامام فخر الدين الى الاول واستدل عليه بما رددناه
في شرح منهاج البيضاوي وذهب الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمه الله الى الثاني وهو ما
اخترناه في جمع الجوامع وذهب الشيخ الامام الوالد رحمه الله الى ان الالفاظ موضوعة للحقائق
من حيث هي هي اعم من ان تكون في الذهن او الخارج وصنف في المسئلة تصنيفا لطيفا
اودعه تحقيقات جرت عادته باستخراجها من ابكارها وتدقيقات شتات ندت اسنة الافكار
من اوكارها وقال بعد الرد على الامام ما نصه ويلتفي ان يقال الالفاظ موضوعة للحقائق
من حيث هي هي وهي من حيث هي اعم من ان تكون في الذهن او الخارج واظن ذلك
هو راي الامام قال واعلم ان هنا مراتب احداها الحقيقة من حيث هي هي اعني نفس
المعنى بقيد كونه في الذهن فالمعنى الاول يصح الوضع له لحصوله في الذهن وفي الخارج
وهو معنى كلي صادق على جميع الافراد الذهنية والخارجية وهذا هو المختار والمعنى
الثاني يصح الوضع له ايضا محمولا على ان الواضع وضع لذلك الفرد الخارجي ولكل
ما اشبهه او وضع للقدر المشترك بين الافراد الخارجية بقيد كونها في الخارج وكلام
الشيخ ابي اسحق محتمل لهذا ولهذا وكلام النحاة في النكرة يشهد للاول والمعنى
الثالث يصح الوضع له ايضا محمولا على الاحتمالين اللذين ذكرناهما في المعنى الثاني
لان الصورة الذهنية كالصورة الخارجية قد توجد مع كل ما اشبهها من الصور
الذهنية وقد ينتزع من بينها قدر مشترك بين افراد الصور الذهنية الحاصلة
في اشخاص متعددين او في شخص واحد في اوقات اما الصورة الواحدة في
الشخص الواحد الوقت الواحد فهي جزئية فلو وضع لها اسم بخصوصها كان علما
ولم يكن من اسماء الاجناس وكذلك الصورة الخارجية الواحدة لو وضع لها اسم
كان علما كزيد وبكر وكلامنا انما هو في اسماء الاجناس انتهى ثم تكلم على الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس ثم ذكر ان تحته عنه وقع استطرادا وان مقصوده
مسئلة ان اللفظ بازاء ماذا وضع وانه محتمل للمعاني الثلثة المذكورة وان
اختياره للمعنى الاول منها اما ان يكون قولا مستقلا له اخترعه واما ان يرد
اليه كلام الامام ثم شرع في تقرير اختياره بما لا نطيل بذكره وسنضمن المسئلة الثانية

بعضه واما الثانية فقولنا والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره تعريف لاعم
من علم الشخص الذي لم يقل احد بانه غير موضوع بل هو موضوع لمسماه الخارجي
قطعا واجماعا وعلم الجنس وقولنا فان كان التعيين خارجيا فعلم الشخص ظاهر
وقولنا والا فعلم الجنس يعني والا يكن التعيين خارجيا فهو علم الجنس وغير الخارجي
المتعين هو الذهني فالمتعينان قسمان ذهني وخارجي والقدر المشترك بينهما
الماهية من حيث هي وهي اسم الجنس واليه الاشارة بقولنا وان وضع للماهية
من حيث هي فاسم الجنس فعلم من هذا ان موضوع اسم الجنس الماهية من حيث
هي اعم من كونها في الذهن او الخارج وعلم الجنس الموضوع لها من حيث هي في الذهن
ولا اقول بقيد كونها في الذهن لاني لو قلت ذلك للزمني ان يكون استعمال علم
الجنس كاسامة في شخص من مشخصاته مجازا وانا لا اقول بذلك وانما اقول
ان الواضع في علم الجنس لاحظ صورة ذهنية تستوي الاشخاص كلها بالنسبة
اليها وفي اسم الجنس لا لحاظ من ذلك وهذا فرق لطيف بين اسم الجنس
وعلم الجنس وهو في الحقيقة منتزع من كلام الشيخ الامام المحكي آنفا وقد اكثر
الناس البحث عن الفرق بينهما وظاهر كلام سيبويه انه لا فرق في الحقيقة
وانما العرب اجرت على اسامة ونحوه حكم الاعلام قال سيبويه رحمه الله هذا باب
من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شائعا في امته ليس واحد منها اولى به من
الآخر ولا يتوهم به واحد دون آخر له اسم غيره نحو قولك للاسد ابو الحرث
واسامة وللثعلب ثعالة وابو الحصين وذكر من هذا النوع اسماء ثم فرق بين اسامة
وزيد بان زيدا قد عرفه المخاطب بحليته او بامر قد بلغه واذا قال اسامة فانما
يريد هذا الاسد ولا يريد ان يشير الى شيء قد عرفه بعينه قبل ذلك كمعرفته
زيدا ولكنه اراد هذا الذي كل واحد من امته له هذا الاسم وقال شيخنا ابو
حيان رام بعض من يميل الى المعقول ويريد ان يجري القواعد على الاصول
ان يوجه لاسامة ونحوه وجها يدخل به في المعارف فقال يقال ان اسدا
وضع ليدل على شخص معين وذلك الشخص المعين لا يمتنع ان يوجد منه امثال
فوضع على الشياع في جملتها ووضع اسامة لا بالنظر الى شخص بل وضع على معنى

الاسديه المعقولة التي لا يمكن ان توجد خارج الذهن بل هي موجودة في النفس
ولا يمكن ان توجد منها اثنان اصلا في الذهن ثم صار اسامة يقع على الاشخاص لوجود
ما هو ذلك المعنى المفرد في كل الاشخاص وهذا الذي رام هو لا يبعد عما يقصده العرب
وسيبويه والمستعربون هذا الفن العربي المعروف باغراض العرب ومناحيها في
كلامها وقد ذكروا ان هذه الاسما شايعة شياع النكرات وانها عوملت معاملة
المعارف لفظا فاطلق عليها معارف لذلك انتهى فاما هذه التفرقة التي حكاها
عن بعض ارباب المعقول فانا لا نوافق عليها الان فضيتها ان يكون الوضع
للصورة الذهنية فيكون استعمالها في الخارجية مجازا وفرق بين القا الوضع
على ما في الذهن بقيد كونه في الذهن والقايه على ما في الذهن لا بقيد كونه
في الذهن فافهم ما تلقي اليك واما دعواه عدم التفرقة فستكلم عليه وقال
الوالد رحمه الله في شرح المنهاج الذي يظهر في التفرقة ان علم الجنس هو الذي
يقصد به تمييز الجنس عن غيره فيظر الى افراده واسم الجنس الذي يقصد به مسمى
الجنس باعتبار وقوعه على افراده حتى اذا دخلت عليه الالف واللام الجنسية
الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس قال الشيخ الامام ويستنتج من هذا الفرق
ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لانه انما يثنى ويجمع الافراد وقال المصنف الذي اعلم
في مسالة ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الخارجية تكلم
الاصوليون والنحاة في التفرقة ومن احسن ما ذكر ان علم الجنس هو الموضوع للماهية
بقيد التشخص الذهني واسم الجنس الموضوع لها بدون ذلك القيد وكان في
الخبر ونشاهي يلمح بهذا الفرق لكن ينبغي ان يشترط فيه ان يكون الوضع لصورة
ذهنية واحدة لان العلم انما يكون كذلك وحينئذ الصدق على غيرها من الصور
وبهذا يفسد الفرق المذكور لان اسامة يخرج من اعلام الاجناس الخص
بواحد بل صادق على كل ما صدق عليه الاسد فان اخذ في وضعه للصورة
الذهنية ما يشبهها من الصور الذهنية او المنتزع من بينها ساوى الوضع
للصور الخارجية في المعنيين المذكورين فكيف يجعل احدهما علما والاخر نكرة
فالحق ان العلم انما يكون موضوعا للتشخص واحد لا تعدد فيه وانما العرب اجرت على

اسامة

اسامة ونحوه حكم الاعلام ولعلهم شبهوا الصور الذهنية وان اختلفت بالصورة
الواحدة فنعود الى الفرق المذكور ونتم ما كان الخسروشاهي يلمح به ونسلم
عن الفساد ولكن لا بد من التنبيه لما ذكرناه انتهى وفيه باسله لما اخذناه الشيخ ابو
حيان اذا عرفت هذا كله عدنا بك الى تقرير السوال فنقول اذا كان اللفظ موضوعا
بازاء المعنى الخارجي فكيف يكون اسم الجنس موضوعا للحقيقة من حيث هي
وهي من حيث هي غيرها خارجية وعلم الجنس للمعنى الذهني فهذان وضعان ليسا
للخارجي ولم يتغير علم الشخص ولا كلام فيه والجواب ان الكلام ليس في علم الجنس
كما افصح به الشيخ الامام فيما قدمناه من كلامه وانما الكلام في اسم الجنس والذي
ادعيناه او لا انه موضوع للمعنى الخارجي بمعنى ان الواضع وضع اللفظ للصورة
الخارجية مما تصوره ذهنه لا للحاضر في الذهن والامام يدعي انه للحاضر في
الذهن ويلزمه ان يكون فيما يتشخص في الخارج مجازا فان قلت ويلزمكم ايضا
لانكم زعمتم اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي فيكون موضوعا بازاء الاعم
فاذا استعمل في الاخص كان مجازا قلت هذا ينبني على ان استعمال المتواطي
في احد افراده هل يكون مجازا والمختار انه حقيقة فتحرر ان اسم الجنس موضوع
للماهية من حيث هي وهو ما قلناه اخرا وللمعنى الخارجي وهو ما قلناه اولا ولا
تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فانا لم نجعل الخارج قيدا وانما جعلناه ملحوظا للواضع
فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو ظاهر راي الامام
للخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر راي الشيخ ابي اسحق الاعم من الذهن
والخارج وهو راي الشيخ الامام وحاول رد راي الامام اليه للقدر المشترك ملحوظا
فيه الصورة الخارجية وهو رايي ويمكن رد مذهب الشيخ ابي اسحق ولاجل
امكان رده اليه لم اعز الى الشيخ ابي اسحق في جمع الجوامع سالا ان مذهبه
محتمل والاولى حمله على المختار والا فلو وضع للخارجية بخصوصها كان علما
كزيد لا اسم جنس وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لاقاها الوضع
مجازا ثم احتمال خامس وهو ان يكون موضوعا للقدر المشترك ملحوظا
فيه الصورة الذهنية عكس المختار عندي ولم يقل به احد في اسما الاجناس و

وانما قلنا به في علم الحسن ولا كلام فيه ومنها قبل ما شرح قولك ومدلول الخبر
الحكم بالنسبة لا ثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي والا لم يكن شيء من الخبر
كذبا فقلت هذه المسئلة الرابعة في المحصول المشار اليها يقول الامام اذا
قال القائل العالم حادث فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس
الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث ما وجد
قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة فوجب ان لا يكون الكذب خبرا ولما
بطل علمنا ان مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة انتهى واعترض على قوله
والا لم يكن الكذب خبرا بانه يوهم تحقق الكذب والصيغة بالخبرية والواقع
على هذا التقدير انتفا الكذب وتوهم قوم منهم صاحب التحصيل لاجل ذلك ان هذا
انقلب على الامام وان صواب العبارة ان يقول والا لم يكن الخبر كذبا وجرى على
ذلك في تحصيله واتفق لصاحب الحاصل والمنهاج مع الامام بطر ذلك مع تعليل الاجرا
بسقوط القضاء والصواب عبارة الامام والانقلاب على القوم لا عليه اما تقرير
عبارته فلان مدلول النسبة لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم
منتف ضرورة ان الكذب احد قسمي الخبر هو صدق وكذب فالملزوم مثله وبيان
الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح
واما بيان فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والا لم يكن الخبر كذبا كون كل خبر كذبا
وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه كذبا فقد صح ان صواب العبارة ما
ذكره الامام رحمه الله واوضح منها في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع
حيث يقول والا لم يكن شيء من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الى
اخره وهذا من الاماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذكره
وقوع الخطاء للقوم في تعبيره كما عرفت فاوردناه على الوجه الذي اورده الامام
بعبارة اوضح من عبارته تزول بها عنه الاشكال واعلم ان الامام قال في مسئلة
اللفظ بازاء ما ذا وضع مستدلا على انه بازاء الذهنية واما في المركبات فلانك
اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا تفيد قيام زيد وانما تفيد انك حكمت بقيام
زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا ذلك الحكم مبرأ عن الخطا فحينئذ نستدل به

على الوجود

على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا قال الشيخ الامام
رحمه الله وهذا منه يقتضي ان المركبات موضوعة لانه جعلها قسيما مما تكلم فيه
مما وضع اللفظ له الا ان يقال ان المفردة وضعت للتوصل الى المعاني المركبة ثم
فلعسمه لذلك الا لكونها موضوعة لها وقوله انه يفيد انك حكمت بقيام زيد صحيح
سواء كان الموضوع له ما في الذهن ام ما في الخارج لان زيدا علم متشخص وهو
موضوع لما في الخارج قطعا فزيد امر خارجي وقيامه المخبر به صفته وصفته
تابعة له فهي خارجية وحكمك بذلك امر ذهني ومدلول اللفظ حكمك له
وهو يفيد حكمك مطابقة ويفيد قيامه الخارجي التزاما فان اراد تفريع ذلك
على ان اللفظ موضوع لما في الذهن فلا تفريع له على ذلك بل هو مسئلة مستقلة
وهو بيان ان قولنا قام زيد اخبار عن حكم ذهني متعلق بامر خارجي ولا شك
ان الخبر قد يكون عن امر خارجي وقد يكون عن امر ذهني ففي قولنا قام
زيد اخبار عن امر خارجي بواسطة حكم ذهني ولو لم يكن كذلك لم يكن صدقه
موجود قيام زيد في الخارج وكذبه بعدمه وهو كذلك قطعا وفي قولنا العلم
حسن والجهل قبيح اخبار عن امر ذهني وقد اختلف الفقهاء في صيغ العقود ثم
هل هي انشاء او اخبار والذي يقول انها اخبار يقول هي اخبار عن امر ذهني وهو
البيع في النفس مثلا واما تعلق البيع بالعين المبيعة المتشخصة في الخارج فلا
شك فيه سواء قلنا الوضع لما في الذهن ام لما في الخارج هذا الاشكال فيه والا لم يصح
البيع وقد بحث الامام مجد الدين في تعليقه في الخلاف في مسئلة بيع الغائب لو استدل
لمذهب الشافعي رحمه الله بان محل البيع فرع حصول البيع والبيع لم يحصل
لان المعين الغائب جزئي مانع تصوره من حصول الشركة فيه والذي يتصور
من الصفات كلي لا يمنع تصوره من الشركة فيه واورده على نفسه المتكلم ثم
اجاب بانه رخصه وهذا الكلام في الغائب ضعيف ومحله في المجهول المطلق
ل بعتك شيئا فالشيء كلي لم يجد البيع موردا اخر يتأدى به والغائب معين في
ه واستحضر العاقد بعض الوجوه بعينه الشخصانية صفاته المتعلقة
الم يعلم هو ان كنه ذات الباري سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر والمعلوم منها

الصفات والاسما والايمان به صحيح والاسما للعالم المصيب فانه مؤمن قطعا لم يختلفوا
فيه وان اختلفوا في المخطئ من المجسمة ونحوهم في تكفيرهم والمختار انهم لا يكفرون
لما اشرنا اليه من الماخذ وهو انهم قصدوا المعنى الصحيح ومن يقول بتكفيرهم على
ضعف قوله فذلك لاجل الخطا لا للاخذ المذكور فانه لم يقل به احد انتهى كلام الوالد
رحمه الله واما استدلال الامام على ان مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها بانه لو لم
يكن كذلك لم يكن شي من الخبر يكذب فقد منع ابو العباس القرافي انتفا اللازم
وادعى ان العرب لم تضع الخبر الا للصدق ذكر ذلك في اول الفروق وغيره من
كتبه وهو ضعيف مصادم لاتفاق اهل اللسان على ان الخبر اعم من الصادق ودفع
بعضهم كونه مدلوله للحكم بانه لو كان لذلك لكان انشا لا يحتمل الصدق والكذب
وهذا ايضا ضعيف لان مرادنا هنا بالحكم غير ما نعنيه بالحكم الانشائي وهذا
كما علمناه ردا على الامام في شرح المنهاج حيث رد على من زعم بان يا زيد معناه
انادي زيدا بانه لو كان ذلك معناه لكان خبرا يحتمل الصدق والكذب فقلنا
انادي زيدا الذي هو بمعنى يا زيد ليس خبرا فافهم ذلك نعم رد الشيخ الامام
هذا الدليل مع موافقته اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث
الحكم بذلك الى اخره هذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد اما صحتها فلان
مدلول العالم حادث الحكم بحدوثه وذلك الحكم اذا صدر ممن يبرا عن الخطا يلزم
صحة المخبر به في الخارج فيكون العالم حادثا واما فساد الاستدلال فلانا لا
نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث امن يبرا من الخطا او غير يبرا بل
ولو قلنا انه مدلول اللفظ ومدلول اللفظ قد يتخلف عنه فقوله يجب ان لا يكون
الكذب خبرا عجيب حتى ظن بعضهم انه تفريع على قول من يقول ان الاسم
المسمى وهذا شي لا طائل تحته وانما نحن نقول هذه قضية فيها حكم بثبوت
الحدوث للعالم والحكم امر ذهني والاخبار عن ذلك الامر الذهني وهو
الذي قاله حيث قال نعلم انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه يعني اخبرت
عن حكمك فالضمير في قوله عنه للحكم لا لقيام زيد انتهى كلام الوالد وهو
في غاية التحقيق وقد قال الامام هنا في باب الاخبار نعني هاهنا بالخبر

ماهيه

ماهيه الحكم فانه لا يجوز ان يكون المراد به الاعتقاد لان المرء قد يخبر عما لا
يعتقد البتة ولان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحالة هذه ان يقول
زيد في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون
عن الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم يبق الا ان يكون
الحكم مغايرا لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا
يقول به احد الا اصحابنا انتهى وقد تكلم عليه الوالد رحمه الله تعالى وقوله ان الحكم
لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد مخالف لقوله في اول الكتاب حكم الذهن
بامر على امر اي اخبر يقسمه الى العلم والظن والشك وغيرها وقوله قد
يخبر عما لا يعتقده اما باللسان فصحيح واما بالقلب ففيه نظر وقوله ولان من
لا يعتقد الى اخره هو الاول فليس دليلا ولعل اصلاح كلامه ان يكون ذكره
بغير واو العطف وقوله وذلك هو كلام النفس صحيح وقوله الذي لا يقول
به احد غير اصحابنا لقائل ان يقول اجميع الناس قائلون به وانما الخلاف
بين اصحابنا وغيرهم في ثبوته للباري سبحانه وتعالى وفي اطلاق الكلام عليه
فلم يقل باثبات كلام النفس لله الا اصحابنا واما اثبات كلام النفس للناس
فهو امر محسوس انتهى كلام الشيخ الامام تغمده الله برحمته ومنها على
قولنا والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع وقيل في العبادة اسقاط القضا
وبصحة العقد ترتب اثره والعبادة اجزاؤها اي كفايتها في سقوط التعبد
وقيل اسقاط القضا ويختص الاجزا بالمطلوب وقيل بالواجب ويقابلها
البطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة انتهى قيل ان عرفتم في الاول مطلق
الصحة للعبادة والمعاملة فالمعاملة لا توصف بموافقة الشرع ثم لا حاجة الى
قولكم ثانيا وبصحة العقد ترتب اثره وان عرفتم اولا صحة العبادة وثانيا
صحة المعاملة فلم تعرفوا القدر المشترك بينهما وهو مطلق الصحة واي حاجة
لقولكم في العبادة واين ترتب اثر البيع في زمن الخيار فقلت عرفنا
الصحة من حيث هي سوا صحة العبادات والمعاملات بموافقة ذي
الوجهين الشرع واحترزنا بذي الوجهين عما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة

وكالماهية الشرعية عند من يراها مختصة بالصحيح وقولكم المعاملة لا
توصف بموافقة الشرع ممنوع بل المعاملة اذا صدرت على الوجه الشرعي
وافقت الشرع والا خالفته كما ان العبادة اذا صدرت على الوجه المامور به
وافقت والا خالفت وقولكم لا حاجة الى قولكم ثانيا وبصحة العقد ترتب
اثره جوابه يعرف اذا عرف معنى هذا الكلام فنقول ترتب الاثر مبتدا موخر
في اللفظ وبصحة العقد جار ومجرور في موضع الخبر متعلق بكاين او استقر
قدم وجوبا لعود ضمير من المبتدا وهو الهاء في اثره على بعض الخبر وهو صحة العقد
فعود ضمير من المبتدا على بعض الخبر هو الموجب لتقديم الخبر على حد قوله تعالى ام على
قلوب اقفالها وقول الشاعر

اهابك اجلالا وما بك قدرة علي ولكن ملء عين حبيبها

فحبيبها مبتدا واجب التاخير لاتصاله بضمير العين الملتبس بالخبر اذ لو قدم لكان
الضمير عائدا على متاخر لفظا ورتبة فقد عرفت السر في تقديم الخبر في قولنا وبصحة
العقد ومن فوايده افادة الاختصاص كما يقول البيانيون والمعنى ان ترتب
الاثر واقع بصحة العقد لا غيره وهذا احسن من تعريف من عرف صحة العقود
بترتب الاثار فان ترتب الاثار اثر عن صحة العقد تقول صح العقد فترتبت اثاره
عليه فتجعل ترتب الاثار معلولا والصحة علته والعلة غير المعلول فكيف
يفسر احدهما بالاخر وهذا الاعتراض على من فسر صحة العقد بترتب الاثر
صحيح بخلاف اعتراض من اعترضه بالمبيع في زمن الخيار فان اثره لم يترتب
عليه اذ ليس للمشتري التصرف فان جواب هذا انه ليس التصرف
والانتفاع اثر العقد وانما اثره حصول الملك الذي ينشا عنه اباحة الانتفاع
بشرطه ومن شرطه ان لا يكون خيار فليس كل مالك ينتفع الا ترى انه لا
يطا الحايض من جواريه ما دام الحيض والاخت دايما ولا ينتفع بالمرهون
الى غير ذلك وليس شي من ذلك قادحا في ملكه فاذن الاثر الملك لا الانتفاع
ونحوه وهذا الجواب سديد لا سيما على راي من يجعل الملك في زمن الخيار
للمشتري والا فدفعه من يقول بانه موقوف لان بانقضا الخيار يتبين ان

الملك

الملك ايضا كان له فقد ترتب الاثر ولكن لم يظهر لمانع وهو الخيار والا فانه ملك
للبايع لان الاثر والحالة هذه انعقاد البيع سببا لحصول الملك فاذا انقضى
الخيار المانع حصل وقد اجاب الشيخ الامام في شرح المنهاج عن هذا السوال بان
المعنى بترتب الاثر كونه بحال الحيثية وقال على قول الصحاوي في الصحة في
استتباع الغاية الاولى في تحرير العبارة ان يقال كون ذلك الشي بحيث يستتبع غايته
فان استتباع الغاية يقتضي حصول التبعية وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد
في زمن الخيار وكونه يستتبع الغاية صحيح وان توقفت التبعية على شرط
لان معناه انه بحال الحيثية انتهى وانا اقول قد عرف جواب السوال في
واندفاعه من اصله فلا حاجة الى هذه الزيادة بل لقايل ان يقول التسليم في
اقتضا الاستتباع حصول التبعية وانما هو استفعال معناه طلب التبعية والمعنى
انه يطلب التبعية وقد يتوقف حصولها على شرط ونحن اذا فسرنا اثر العقد
بالملك لا الانتفاع لم نحتج الى شي من هذا ولا يلزم من تلك الانتفاع التمكن منه في الحال
لكونه موقوفا على شريطة اذا عرفت هذا فهمت معنى قولنا وبصحة العقد
ترتب اثره والمعنى بترتب الاثر كاين بالصحة وفيه خلوص عن السوال
من اصله فانا لم نقل ان الصحة هي ترتب الاثر حتى يحتاج الى ايراد هذا السوال
والجواب عنه وانما قلنا ان ترتب الاثر ناشي عن الصحة وعرف بين قولنا الصحة
ينشا عنها ترتب الاثر وترتب الاثر ينشا عن الصحة فان الاول يقتضي
انها حيث وجدت ترتب عليها الاثر فيحتاج اذا ورد العقد في زمن
الخيار الى التمحل في الجواب والثاني لا يقتضي ذلك وانما مقتضاه ان ترتب الاثر
اذا وجد مقترنا مع الصحة ولا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الصحة لان ارتفاع
الناشي عن الشي لا يلزم منه ارتفاع الشي بخلاف ارتفاع الشي فانه يلزمه
ارتفاع الناشي ضرورة ان ارتفاع المؤثر يلزم منه ارتفاع الاثر وارتفاع الاثر
لا يلزم منه ارتفاع المؤثر فاذن العبارات ثلاث الاولى تفسير الصحة بترتب
الاثار وقد بينا فسادها لان فيه تفسير العلة بالمعلول والثانية تفسيرها
بما ينشا عنه الاثر وقد يرد عليه العقد في زمن الخيار مع امكان الانفصال

عنه اما بان الاثر لسبب الاسماع بل حصول المالكية كما قلنا انا واما بان المعنى
بنشأة الاثر عنه كونه بحيث ينشأ لحصول النشأة كما يقوله الشيخ الامام وهو
منه عناية بالعبارة والثالثة ذكره ان ترتب الاثر ناشئ عن الصحة وهي
عبارة جمع الجوامع وهي سديدة وانه لا دخل عليها وفيها اللبسة على دفعه
وراء ما ذكرناه وهي الاشارة الى ان المانع اذا زال كالخيار عملت العلة عملها
غير مستند عملها الى زوال المانع فيقول مثلا اذا انفكت العين المرهونة تصرف
المالك في العين لكونه مالكا لا لانتفاء الكونه غير راهن فليس عدم الراهنية جزا
من العلة وانما هو شرط وهذا نافع في الفقهيات جدا ناهض بدفع المناظر
في كثير من المباحثات ماخوذ من كلام المجد وزي قولنا وصحة العقد المقتضي
للحصر كما بيناه واما قولنا والعبادة اجزاوها فالعبادة مجرور بالعطف على صحة
العقد اي وصحة العقد اجزاؤها على حد قولنا وصحة العقد ترتب اثره
والمعنى ان اجزا العبادة ناشئ عن صحتها كما قلناه في ترتب اثر العقود سواء
تقول صحت العبادة فاجزأت واعلم انه لا يلزم من صحتها واجزائها سقوط القضا
بدليل صلاة من لم يجد ماء ولا ترابا فان الاصح انها صحيحة ومع ذلك لا تسقط وقد
تقول الفقيه انها غير مجزية لانه يفسر الاجزا بسقوط القضا واما نحن فنفسر
بالفعل الكافي لسقوط التعبد به والضمير في به عائد على الفعل اي لسقوط
التعبد بالفعل وقولنا اي كفايتها في سقوط التعبد تفسير للاجزا اي الاجزا هو
كفاية العبادة في سقوط التعبد بها فاذا كفت في صحة التعبد فهو الاجزا الناشئ
عن الصحة واما قولنا وقيل اسقاط القضا فهذا قول الفقها في الاجزا وقد علمت
نظيره في صحة العبادات حيث قلنا وقيل في العبادة اسقاط القضا وقولنا
ويختص الاجزا بالمطلوب اعلم ان الاجزا لا يكون الا في العبادات بخلاف الصـ[حة]
فانها تكون في العبادة وفي المعاملة واختلف الاصوليون بعد اتفاقهم على ا[ن]
الاجزا بالعبادة في انها هل تعم كل مطلوب فيدخل الواجب والمندوب [او]
تختص بالواجب فلا توصف المندوبات بالاجزا والاول المختار و[قال]
الاصبهاني في شرح المحصول الثاني فعال الانفال في المندوب انه مجـ[ز]

فقوله صلى الله عليه وسلم اربع لا تجزئ في الاضاحي مع ان الاضحية عند تلمسنه والضمير
في قولنا ويقابلها عائد على مطلق الصحة لا صحة العقود ولا صحة العبادة فان
العبادة اذا لم تصح توصف بالبطلان والفساد ويحتمل ان يعود الى صحة العقود
فقط بنا على ان العبادة اذا كانت باطلة لم تكن عبادة البتة واعلم ان
ان لنا خلافا في ان البطلان وصف يعتور الماهية الشرعية فيكون موضوعه
لما هو اعم من الصحيح والفاسد او لا فيكون موضوعه للصحيح فقط وقد حققنا
البحث عن ذلك في باب المناهي من شرح المختصر ولا بد لك من تذكره في هذا
المقام وبنا الكلام عليه فافهم ومنها على قولنا في حد الاجماع وهو اتفاق
مجتهد الامة الى اخره قيل مجتهد الامة جمع اقله ثلاثة فيقتضي انه لو لم
يكن في العصر الا مجتهدان لا يكون قولهما اجماعا بنا على ان اقل الجمع ثلاثة
فقلت مجتهد الامة في التعريف لا يكتب بالياء اذ ليس جمعا سقطت نون
الجمع منه للاضافة وبقيت الياء وانما هو مفرد فدخل الاثنان وما علا لان المفرد
المضاف عام فان قلت فيلزم ان يكون قول الواحد المجتهد اذا لم يكن في العصر
غيره اجماعا وقد اخترتم في هذا الكتاب خلافه قلت لا يحروجه بلفظ
بلفظ الاتفاق فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا ومنها على تعريف
الاجماع ايضا قيل قلتم في عصر على اي امر كان فنكرتم العصر واتيتم به
في سياق الاثبات وكذلك فعل ابن الحاجب فلا عموم له وعممتم الامر حيث
ادخلتم عليه صيغة اي الشرطية ولم يفعل ذلك ابن الحاجب فما بالكم فصلتم
وهلا سويتموه في تنكيرهما او عممتموهما جميعا ليقتضيا العموم والذي يظهر
ان تعميمهما هو الصواب لان الاعصار كلها سوا والامور كلها سواء
فقلت اما تنكير عصر فلانه لا يظهر فرق بين عصر وعصر وكان الحكم
للقدر المشترك بين الاعصار وهو ما صدق عليه عصر فعصر هنا نكرة
يراد به الحقيقة من حيث هي ويجوز الابتدا به لان من مسوغات الابتدا
بالنكرة عند النحاة ان يراد بها الحقيقة من حيث هي نحو رجل خير من امراة
تمرة خير من جرادة وما ذلك الا لان الوحدة غير مقصودة فاندفع الايهام

وحصلت الفايدة المسوغة للابتدا واما التفريع فيعم ما يقع الاجماع فيه بقولنا
اي امر كان علا ان العرف ظاهر في الامور الامرية الى اختلاف العلما في
العرف بين امر وامير نحو اختلافهم في ان الاجماع في العمليات هل هو صحيح
وفيما اصله امارة ونحو ذلك ولم نقل احد بالعرف من عصر وعصر فلما ظهر
العرف نصصنا على العموم دفعا للايهام بخلاف العصر فانا لم نحتج فيه لذلك
فافهم سر الفصل بين الموضعين فان قلت لولم يعرف الاعصار لما كان عصر
السابقين لا ينتهض فيه الاجماع بخلاف اعصار هذه الامة ولما قال قوم ان
الاجماع مختص بعصر الصحابة قلت لم ينشا الخلاف عن اختلاف الاعصار
في انفسها بل عن المختلفين فالقايل باختصاص الاجماع يدعي لمن تقدم لتلك المكان
علو منصبهم ومعارفهم ومشاهدتهم طلعة المصطفى صلى الله عليه وسلم وفي قولك في
عصر السابقين وعصر الصحابة دخل فانه يوهم ان الخلاف لاجل العصر في نفسه
وانما هو لاجل اهل العصر وفرق بين العصر واهله فلم نقل احد ان الاجماع
يختص بعصر الصحابة بل انه مختص بالصحابة ويظهر اثر هذا فيما
لو كان بين الصحابة تابعي مجتهد وذلك كثير فاجمعوا دونه فالقايل
بانه يختص بالصحابة لا يعتد بخلافه معهم بخلاف من لا يخص الاجماع بهم
وبخلاف ما لو قيل انه مختص بالعصر نفسه فانه كان يلزم الاعتداد به
لانه من اهل العصر وفي قولنا مجتهد الامة ما يخرج مجتهد غير الامة وقد
رتبنا مسايل الاجماع على احسن ترتيب واستخرجنا ها كلها من التعريف
على عادتنا في هذا الكتاب الذي لم نسبق اليها وهي البداة بالتعريف ثم
استخراج مسايل الباب منه بحيث يلوح لذي الفطنة الاكتفاء بالتعريف
عن التطرق لتلك المسايل لامكان فهمه اياها منه والتوسع في الاعادة
ذكرها الا فا يلزم التنصيص عليها وحكاية الخلاف فيها والتنبيه على
فوايد تعثرون ها ومنها قيل ما معنى قولكم في حد الامر اقتضا فعل
غير كف مدلول عليه بغير كف وفي النهي اقتضا كف عن فعل لا بقول كف
قلت قولنا مدلول عليه مجرور على انه صفة لكف المضاف اليه

قولنا غير كف والمعنى ان الفعل الذي يقتضيه الامر فعل خاص وهو غير الكف
ولا يريد غير مطلق الكف بل غير كف خاص وهو الكف المدلول عليه بغير
كف اما المدلول عليه بقولك كف او امسك ونحو ذلك فهو امر فاذن ليس
كل فعل هو كف غير امر بل انما يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير قولنا
الكف ونحوه مثل لا تفعل ونحو ذلك وقولنا في النهي لا بقول كف واضح ومعناه
انه ليس كل اقتضا كف عن فعل نهيا كما اقتضاه اطلاق ابن الحاجب بل النهي
اقتضا كف عن فعل ويكون ذلك الاقتضاء دالا على ذلك الكف لا بقول كف ونحوه
فان دل بقول كف كان امرا ولم يكن نهيا كما نبهنا عليه في حد الامر والحاصل ان
كف والكف وامسك وذر ودع وحاذر واحذر وتنح وعد عن وتجاوز واياك
وتيقظ ومهلا وقف وامثالها اوامر بالمطابقة لا نواه وان اقتضت كفا
وانما يكون نواهي بالتضمن بناء على ان الامر بالشي نهي عن ضده ضمنا ومنها
على قولنا والقراءات السبع متواترة قيل فيما ليس من قبيل الادا كالمد والامالة
وتخفيف الهمزة قال ابو شامة والالفاظ المختلف بين القراء ولا يجوز القراءة
بالشاذ والصحيح انه ما وراء العشرة وفاقا للبغوي والشيخ الامام وقيل ما وراء
السبعة اما اجراؤه مجرى الاحاد فهو الصحيح انتهى فيقال لم رددتم على ابن
الحاجب قبل المعصية الاختيار ثم ان ما هو من قبيل الادا كالمد والامالة
الى اخره متواتر وكيف يجري الشاذ مجرى الاحاد مع ان القراءة غير جايزة
واذا كانت العشرة متواترة فهلا قلتم والقراءات العشر بدل السبع قلت
هذه سؤالات اهمها اولها اعلم ان السبع متواترة والمد متواتر والامالة
متواترة كل هذا لا اشكال فيه وقول ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الادا صحيح
لو تجرد عن تمثيله كالمد والامالة لكن تمثيله بهما اوجب فساده كما نوضحه
من بعد فلذلك قلنا قيل ليس ان القول بان المد والامالة غير متواترين
ضعيف عندنا بل هما متواتران ولبفع الكلام على المد والامالة وتخفيف
الهمزة ثم على ما اشار اليه ابو شامة فانا لم نتكلم عليهما في شرح المختصر فنقول
اما المد والامالة فلا شك في تواتر المشترك بينهما وهو المد من حيث هو مد والامالة

من حيث انها امالة ولكن اختلف القرا في تقدير المد في اختيارانهم فمنهم من راه
طويلا ومنهم من راه قصيرا ومنهم من بالغ في القصر فمنهم من يرى مد حمزة
وورش بمقدار ست الفات ومنهم من يقول هذا افراط بل مقدار خمس الفات
ومنهم من يقول بل مقدار اربع الفات قالوا وهذا اصح وبذلك روي عن عاصم
انه بمقدار ثلاث الفات وعن الكسائي مقدار الفين ونصف وعن قالون الفين
وعن السوسي الف ونصف وقال الداني في التيسير اطولهم مدا في الضربين
جميعا يعني المتصل والمنفصل وورش وحمزة ودونهما عاصم ودونه ابن
عامر والكسائي ودونهما ابو عمرو من طريق اهل العراق وقالون من طريق ابي
نشيط بخلاف عنه قال وهذا كله على التقريب من غير افراط وانما هو على
مقدار مذاهبهم من التحقيق والحذر قلت ولكون ان هذه الامور لا تكاد
تنضبط كان الشاطبي يقرئ بمدين طويل لورش وحمزة ووسطى لمن بقي
فهذه الاختيارات والطرق والاختلافات من القرا في تعيينه المتعلقة
بالمد للبيت متواترة ولهذا روي عن الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه انه
كره قراءة حمزة لما فيها من طول المد وغيره وقال لا تعجبني ولو كانت متواترة
لما كرهها وكذلك ذكر القرا ان الامالة قسمان امالة محضة وهي ان يجي
بالالف الى اليا ويكون اليا اقرب وبالفتحة الى الكسرة ويكون الكسرة
اقرب وامالة تسمى بين بين وهي كذلك الا ان الالف والفتحة اقرب
وهذه اصعب الامالتين وهي المختارة عند الائمة فلا شك في تواتر
الامالة واما اختلافهم في كيفيتها مبالغة وقصورا وبين بين فلا تواتر فيه
على هذا القول واما تخفيف الهمز وهو الذي يطلق عليه تخفيف وتليين
وتسهيل اسما مترادفة فانه يشمل اربعة انواع من التخفيف وكل منها
متواتر بلا اشكال احدها النقل وهو نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها نحو قد
افلح بنقل حركة الهمزة وهي الفتحة الى دال قد وتسقط الهمزة فيبقى اللفظ
بدال مفتوحة بعدها فا وهذا النقل قراءة نافع من طريق ورش
حال الوصل والوقف وقراءة حمزة في حال الوقف الثاني ان تبدل ا

حرف

حرف مد من جنس حركة ما قبلها ان كان قبلها فتحة ابدلت الفا نحو
يالكون وياملون او ضمة ابدلت واوا نحو يومنون ويوتون او كسرة
ابدلت يا نحو بيس والذيب وهذا البدل قراءة ابي عمرو بن العلا ونافع
من طريق ورش في فا الفعل وحمزة اذا وقف على ذلك الثالث
تخفيف الهمز بين بين ومعناه ان تسهل الهمزة بينها وبين الحرف الذي
منه حركتها فان كانت مضمومة سهلت بين الهمزة والواو او مفتوحة
فبين الهمزة والالف او مكسورة فبين الهمزة واليا وهذا يسمى اشماما وقرا
به ابن كثير من القرا واجمعوا عليه في قوله تعالى قل الذكرين ونحوه وذلك
النجاة عن لغة العرب التي بها نزل القران قال ابن الحاجب في تصريفه
واغتفر التقا الساكنين في نحو الحسن عندك وايمن الله يمينك وهو في كل
كلمة اولها همزة وصل مفتوحة ودخلت همزة الاستفهام عليها وذلك فيما
فيه لام التعريف مطلقا وفي ايمن الله وايم الله خاصة اذ لا الف وصل
مفتوحة سواهما وانما فعلوا ذلك خوف لبس الخبر بالاستخبار الا ترى انهم
لو قالوا الحسن عندك وحذفوا همزة الوصل على القياس في مثلها لم يعلم
استخبار هو او خبر فابدلوا مدة عوضا عن همزة الوصل قبل الساكن فصار
قبل الساكن مدة فقالوا الحسن عندك وكذلك ايمن الله يمينك فيما ذكرناه
وبعض العرب يجعل همزة الوصل فيما ذكرناه بين بين فيقول الحسن عندك
وايمن الله يمينك فيما ذكرناه وقد جا عن القرا الوجهين مثل الان الذكرين
والمشهور الاول ويدل على تسهيل بين بين قول الشاعر

وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني
الخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني

فسهل الف الوصل بين بين بدليل انه لم يجعلها بين لم يقم وزن البيت
اذا اجتمع ساكنين ولا يسع ان يحمل على انه حققها لانه لم يجز احد
وحمله على ما يجوز هو الوجه وقد اشار الصحابة رضي الله عنهم الى التسهيل
بين بين في رسم المصاحف العثمانية فكتبوا صورة الهمزة الثانية في قوله

تعالى في آل عمران قل أونبئكم وآوا على إرادة تسهيل بين بين قاله الحافظ أبو
عمرو الداني وغيره الرابع تخفيف الإسقاط وهو أن تسقط الهمزة رأسا
وعندي أن أحق هذه الأنواع باسم تخفيف الهمز هو الثالث قبله وقد قرأ
أبو عمرو بن العلا بهذا الإسقاط في الهمزتين من كلمتين إذا اتفقتا في الحركة
فأسقط الأولى منهما على رأي الشاطبي وقيل الثانية نحو جاء أجلهم ووافقه
على ذلك في المفتوحتين نافع من طريق قالون وابن كثير من طريق البزي
وجاء هذا الإسقاط في كلمة واحدة في قراءة قنبل عن ابن كثير في أين شركاي
الذين كنتم تشاقون فيهم بإسقاط همزة شركاي وأما الألفاظ المختلف
فيها بين القراء في أدائها ولذلك قال ألفاظ القرا ولم يقل القراءات ومثال
ذلك أن منهم المفرط (?) نحو من يرى المبالغة في تشديد الحرف المشدد حتى كأنه
زاد حرفا ومنهم من لا يرى ذلك ومنهم من يرى الحالة الوسطى فهذا الذي
ادعى ابن سينا منع عدم تواتره إذا عرفت ذلك فكلامنا فاض في تواتر
السبع ومن السبع مطلق المد والإمالة وتخفيف الهمز بلا شك وكذلك
الألفاظ المختلف فيها بين القراء فيما يظهر فإن اختلافهم ليس في الاختيار
والمنع فقوم فقوما وأما تلك الاختلافات في المد فلا شك في أنها غير
متواترة وفي كيفية الإمالة واختلاف ألفاظ القراء على النحو الذي ذكرته
عندي نظر فقول ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الأداء لو اقتصر عليه
لحملناه على دعوى التواتر في المد والإمالة وقلنا المد والإمالة غير
ما هو من قبيلهما والذي من قبيلهما هو ذلك الاختلاف في قدر المد
وفي قدر ما يسمى به الإمالة ولكنه قال كالمد والإمالة فصرح بأن المراد
أصل المد والإمالة فلا يمكن رده إلى ما قررناه إلا بعسر وعناية بكلامه
بأن يقول أراد فالمد كيفية المد وكذلك بالإمالة ثم يعكر على ذلك
اقترانه بتخفيف الهمز فعدلنا عن ذلك وردنا لفظة قيل وكلام إلى
تتمة بهذا تمام جواب السؤال الأول وأما قولكم كيف يجري التنا (?)
يجري في الآحاد مع كونه لا يقرأ به فعجيب فإنا نجريه مجرى الآ

ف

فنعمل به فيما نعمل بخبر الآحاد به ولا نقرأ به لأن الآحاد لا يثبت قرآنا وهذا
واضح وهو مقرر في شرح المختصر وأما كوننا لم نذكر العشر بدل السبع
مع ادعائنا تواترها فلأن السبع لم يختلف في تواترها فذكرنا أولا موضع
الإجماع ثم عطفنا عليه موضع الخلاف على أن القول بأن القراءات
الثلاث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به عمن يعتبر
قوله في الدين وهي أعني القراءات الثلاث قراءة يعقوب وخلف وأبي
جعفر بن القعقاع لا تخالف رسم السبع سمعت الشيخ الإمام رحمه الله يشدد
النكير على بعض القضاة وقد بلغه عنه أنه منع من القراءة بها وقال ما أجهله
واستأذنه بعض أصحابنا مرة في إقراء السبع فقال أذنت لك أن تقرئ العشر
وهما على قولنا في مسألة التقرير وسكوته بلا سبب ولو غير مستبشر
على الفعل مطلقا وقيل لا فعل من يغريه الإنكار وقيل إلا الكافر ولو منافقا
وقيل إلا الكافر غير المنافق دليل الجواز للفاعل وكذا لغيره خلافا للقاضي
انتهى قيل ما معنى قولكم بلا سبب إلى آخره فقلت هذه المسألة من فروع
مسألة العصمة فإذا ثبتت عصمته صلى الله عليه وسلم تفرع من ذلك أنه لا يقر أحدا
على باطل ومسألة السكوت فنقول السكوت إما أن يكون لسبب وذلك بأن
يكون قد تقدم النهي عنه ومعرفة حكمه ومثل ذلك بمضي الكافر إلى الكنيسة
ونحو وإن نازعناه في تحقيق هذا المثال في شرح المختصر فلم ننازع في حكم المسألة
الممثل لها أو بأن يكون سببه أن الإنكار قد علم أنه لا يفيد في الفاعل على
خلاف في هذا القسم ذكرناه في الشرح أو بأن يكون سببه انسحاب خاطر
الفاعل وإن البغية ليكون أسرع في إجابته إلى دعوة الإسلام ونحو ذلك بكثير
وإما أن يكون لا لسبب من هذه الأسباب فحينئذ إما أن يتبين مستبشرا بالفعل
مسرورا به أو يسكت وكلنا غير مستبشر والأول ولكن من انتفاء قرائن
مقابل الاستبشار من التغير به وإظهار كراهته فإن ذاك ليس سكوتا مجردا
بل معه إنكار مستفاد من القرائن ولا حديث فيه فإن سكت غير مستبشر
على فعل فعله بعض الناس دل سكوته على جواز ذلك الفعل وإلا يلزم

تقريره على الباطل ٢ قد ثبت عصمته عنه صلى الله عليه وسلم وهل يكون دالا على
الجواز للفاعل فقط لانا انما استفدنا الجواز من مسئلة العصمة والمحل للفاعل
كاف في قيام السبب المقتضي للسكوت او يدل على الجواز مطلقا للفاعل ولغيره
ذهب القاضي ابو بكر الى الاول والصحيح عند ابن السبكي الثاني وبه قال امام الحرمين
لان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة ولان في السكوت على الفاعل اغراء
لغيره ولان الاصل عدم تفاوت المكلفين وكل هذا في السكوت مع عدم
الاستبشار فان كان مع السكوت استبشار فاوضح في الدلالة على الجواز
ثم هل هذا في كل فاعل فلا نعرف الحال بين فاعل وفاعل او في بعض الفاعلين
حكما اعترفت الافعال بعدها بعدم الانكار فيه ونحوه وما ليس كذلك تعرف
الفاعلون بالحكم الاول وقيل بالثاني واختلف قائلوه فمن قائل هذا اذا لم يكن
الفاعل ممن علم النبي صلى الله عليه وسلم زيادته في التمرد والعتو وان الانكار انما
يزيده اغراء على الفعل استكبارا وطغيانا اما اذا كان الفاعل من هذا القبيل
فلا يكون السكوت عليه دليلا على الجواز اصلا ومن قائل هذا اذا لم يكن الفاعل
كافرا اما اذا كان كافرا فلا يدل السكوت على الجواز وانما ذلك لان الكافر معلوم
انه لا يمتثل فانه اذا لم يمتثل اعظم الامرين وهو الايمان فان لا ينقاد الى
اهونهما اولى واحرى وسوا في ذلك الكافر المستتر بكفره وهو المنافق
والمجاهر بكفره ومن قائل هذا اذا لم يكن الفاعل كافرا غير منافق فللمعنى المذكور
اما المنافق فلانه لانقياده في الظاهر يمكن الانكار عليه فيكون السكوت عن
الانكار عليه دليلا على الجواز اذ لا مانع من الانكار عليه او فقولنا على الفعل في
جمع الجوامع متعلق بسكوته وقولنا دليل الجواز خبر سكوته وتقرير الكلام و
وسكوته صلى الله عليه وسلم عند صدور فعل من فاعل ما ولو كان في حالة سكوته غير
مستبشر بالفعل على كل فاعل سواء كان فعل من لا ينجع فيه الموعظة ام كان فعل
من ينجع فيه الموعظة اغراء ام لم يكن واحدا منهما وقيل في المسئلة مقصورة على
سكوته على فعل من التعريف الانكار وقيل بل على من لا نعد فيه سوا اغرا
ام لا كالكافر من متظاهر ومستتر وهو المنافق وقيل بل على من لا انقياد

ظاهرا

ظاهرا وهو الكافر المتظاهر دون المستتر وهو المنافق دليل الجواز وهذا هو
خبر المبتدا الذي هو سكوته ودلالته قاصرة على الجواز للفاعل ولذا لغيره
الفاعل خلافا للقاضي في غير الفاعل ومنها على قولنا في التخصيص و
بالمنفصل وتقريره صلى الله عليه وسلم وتقريره في الاصح انتهى فقيل من تابع
في ان فعله صلى الله عليه وسلم تخصص حتى يتبعو الى الخلاف لقوله في الاصح
مطلب الكرخي ابو الحسن من الحنفية وقد حكيته عنه في شرح المختصر
قبيل مسئلة التقرير المذكورة هنا معادة في اول السنة حيث قلنا وسكوته
عليه السلام بلا سبب الى اخره مطلب اعلم ان التقرير يجعل من الافراد
معولا فرعيا بقوم تقريرا والحقائق ان التقبيل فعل ممن افرعنه فقد
فعل التقرير وهل السكوت عند فعل الغير تقرير او لا هذا محل نظر المسئلة و
المذكورة في باب السنة فالبحث هناك عن ان السكوت هل هو تقرير وهنا هو
عن ان التقرير هل هو تخصيص فهما مسئلتان معولا على قول ابن الحاجب في
مسئلة التخصيص بالتقرير فان تبين معنى حمل عليه موافقة الى اخره فانهما
مسئلة لم يذكرهما في جمع الجوامع الذي يدعون انه جمع فاوعى مطلب مثل لو وقع
في كتاب السنة ومصرح بالخلاف فيها غير مذهب المخالف الى قائله وذلك
في قولنا في مسئلة السكوت دليل الجواز للفاعل ولذا لغيره خلافا للقاضي واعلم
ان خطاب التخصيص بيان ان التقرير تخصيص لبعض غير واما انه ما
ماذا تخصص ومن ذا تخصص فمستفاد من قراين التقرير فان دلت على تخصيص
الفاعل بالتخصيص فذاك والا فالناس شرع كما بيناه في شرح المختصر
في مسئلة التقرير ومنها على قولنا في النسخ ونسخ الانشا ولو كان بلفظ
القضا او الخبر قيل النص مركان علام لعود فعلت على الانشا والمعنى
ان نسخ الانشا جائز ولو كان الانشا واقعا بلفظ القضا او الخبر وهاتان
مسئلتان عربيتان ذهب بعضهم الى ان الانشا اذا وقع بلفظ القضا و
مثل قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فلا يجوز وقوع النسخ عليه
زعموا ان لفظ القضا انما يستعمل فيما لا يتغير حكمه ولم اجد هذا القول

الا في كتب التفسير وانسحب بعض من منع تخصيص الاخبار على المنع مطلقا في
سواء كان الخبر خبرا في اللفظ والمعنى ام خبرا في اللفظ مع كونه انشاء في المعنى
كصيغ الاخبار المقصود بها الامر والنهي نحو والوالدات يرضعن اولادهن
واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله فان قلت اين يصح نحكي
حكاية هذين المذهبين قلت ما اشرت اليهما بقولي ولو ومن عادتي الاشارة
به الى الخلاف ضعف الثاني بحيث يصح تحكيته ولو ان الفطن تأمل
صنيعي في هذا المجموع الصغير الذي سميته جمع الجوامع وجعلت اسمه عنوانا
على معناه وتدبر الاقوال وقائليها والمسائل وفروعها والقائلين وبعد اللاحق واطلع
على مغزاي في ذلك لقضى العجب العجاب وعلم كيف يمطى الغثر عن اللباب
واعلم اني لم اقتصر في هذا الكتاب على الموجود في كتب الاصول بل ضممت اليه
شيئا كثيرا من كتب المتكلمين وكثيرا من كتب المحدثين وكثيرا من كتب الخلافيين
وكثيرا من كتب الفقهاء وكثيرا من كتب المفسرين وشيئا يجادل الخلد مما سمح به
الفكر واستخرجه النظر وقصر عنه الفهم موضحه مما لم اسبق اليه ولو
وسع وقتي لكتابة شرح عليه واف بالغرض منه على ما رمزت اليه على
وجه الاستقصاء لدخل في اسفار كثيرة ومنها على قولنا وقوله هذا ناسخ
لا الناسخ فعل لم يكون لقول الراوي هذا ناسخ اثر ولم يعتبر قوله هذا الناسخ
واي فرق فقلت اذا قال هذا ناسخ فقد ادعى نسخا ولم يبينه وجاز ان يظن
ما ليس بنسخ نسخا فان النسخ امر اجتهادي فلا نلتفت اليه واما اذا كنا نعرف
انه منسوخ وشككنا في عين الناسخ فقال لنا هذا هو الناسخ فيقبل قوله
لانه لما ثبت اصل النسخ ولم يبق الا معرفة عينه اكتفينا فيه بقوله لسهولته
انتهى وظن عدم الغلط فيه ولا اعتبار باحتمال غلطه لتعذر كما لا يعتبر
ذلك فيما اذا قال هذا سابق بل يقبل قوله هذا سابق كما قدمناه وان احتمل
غلطه لظنه غير السابق سابقا ولكن ذلك يبعد الا انه امر تاريخي لا امر
فقهي اجتهادي ومنها قيل لم افتتحت كتاب جمع الجوامع بجملة فعلية
حيث قلت نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها ولم تأت باسمية

الحمد لله

الحمد لله والاسمية انسب لدلالتها على الاستقرار والثبوت وبها افتتح الله تعالى
كتابه العزيز بعد البسملة قلت الفعلية دالة على التجدد لدلالة الفعل على
الحدث وضعا ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة ناسب ان يؤتى بما يدل
على التجدد وهذا بخلاف كتاب الله العزيز فانه قديم لم يحدث ولم يتجدد فالاسمية
انسب به وهذا معنى لطيف وسر غريب استنبطته وبه يتخلص من افتتح كتابه
بالجملة الفعلية كالرافعي في شرحه والغزالي قبله في كثير من كتبه وخلق ولست
ادعي ان الافتتاح بالفعلية في كلام البشر اولى مطلقا كيف وقد افتتح امامنا
الشافعي رضي الله عنه كتاب الرسالة بالاسمية حيث يقول الحمد لله الخطبة وانما
ادعي انه اذا لوحظ معنى نعمة تحدث مع قطع النظر عن النعم المستغرقة
فالاحسن لفظ يدل على التجدد بخلاف ما اذا لوحظ معنى النعمة وتعلقها بالحامد
من حيث هي وفي هنا بحث وهو انه هل الاولى ملاحظة النعمة المتجددة او النعم
من حيث هي الذي يظهر انهما يختلف باختلاف المقامات وان النعمة اذا جاءت
العبد ولاحظها بخصوصها وقعت فيها انسب ولذلك شرع سجود الشكر عندها
ولو اخره لفاتت وقته فدل على ان الشارع يطلب ملاحظتها بخصوصها والقيام
بشكرها عند تجددها ومن ذلك مصنف الكتاب فيحسن ان يلاحظ نعمة الله عليه
بتأهيله لذلك ووراء هذا البحث بحث ادق منه فنقول قد يقصر فهم
العبد عن ملاحظة الوصفين الخاص وهو ذلك الامر المتجدد والعام وهو النعم
التي هو منغمس فيها والاولى لضعيف القوى ما ذكرناه من ملاحظة الخاص
وقد يقوى على الملاحظتين وذلك السعيد الذي لا يغفل عن ربه طرفة عين بل
هو بالمرصاد لما يأتي من قبله والاحسن لهذا السعيد ملاحظة النعمتين فان
في ملاحظة احداهما اعراضا او سكونا وغفلة عن الاخرى وذلك بعض ما يشتكي
رحمه الله كان من افراد العباد ومكانه لاحظ النعمتين فلذلك جاء بالجملة الاسمية
بخلاف غيره منا فان اعواننا تضعف عن هذا الاستعداد التام الاقبال لسنا نحو
اخرين بالجملة الاسمية لانا نقول لهذا القائل انت في واد ونحن في
لانا لا نعني بالملاحظتين ادارة لفظها على اللسان بل ملء القلب بهما

بحيث يستغرقان القلب والا يستغرقهما القلب واما اللفظ المجرد فذلك الحمد
به فهو نقص يحتاج الى الاستغفار والى ذلك الاشارة بقول رابعة العدوية
رضي الله عنها استغفارنا يحتاج الى استغفار ولا يلزم كون الحمد والاستغفار
المجردين عن حضور القلب نقصا بالنسبة اليهما مع الحضور وان لا يكون فعلهما
مثابا به بل التلفظ وان لم يكن معه حضور خير من الصمت والى ذلك الاشارة
بقولنا في التصوف من جمع الجوامع واحتياج استغفارنا الى استغفار لا يوجب
ترك الاستغفار وهو جواب سؤال مقدر تقديره اذا احتاج استغفارنا الى
استغفار فلم نستغفر ووجه الجواب ما ذكرناه من انه خير من الصمت فاحتياجه
اليه لا يوجب الصمت عنه وفي اضافة الاستغفار الى الضمير حيث قلنا استغفارنا
ولم نقل الاستغفار ما يفهم ان المحتاج الى الاستغفار هو استغفارنا واستغفار
امثالنا لا استغفار المخلصين من عباد الله الذين اذا استغفروا امتلا القلب
باستغفارهم ووافق ضميرهم لسانهم فعليهم اذا عرفت هذا فهمت
السر في العدول عن الاسمية الى الفعلية من ضعيف القوي في مقام الربوبية
وعند هذا المنتهى ننبهك على دقيقة وهي انه اذا تعارض الاستغفار والحمد مع
الحضور في الامر الخاص المحمود عليه او المستغفر منه منع التلفظ المطلق
بلا حضور فقد يقوي المساواة في العلم الاطلاق اولى من حضور شي والغفلة
عن غيره وما لذلك الجهول ان الحضور وان طريقه خير من الغفلة فاعلم
ان الحضور ولو لامر خاص خير من الحضور وان كان مع العموم سمعت الشيخ
الامام سقى الله عهده يقول ينبغي للمسكين الواقف بين يدي ربه في الصلاة
اذا ركع او سجد ان يتامل قوله خشع سمعي وبصري سجد وجهي ويعلم ان
هذه جمل خبرية والمصلي يناجي الله تعالى فلينظر اهو صادق فيما يقول لكن
خشوع سمعه وبصره وعظامه وشعره ام كاذب في هذا المقام بين يدي
الارباب وقد يقص الجواب عن هذا السؤال شرح موضع اخر من الكتاب
وهو قولنا واحتياج استغفارنا الى استغفار لا يوجب ترك الاستغفار ولو
شئت لاطنبت هذه الكلمة وقد يعتبر ولكن امساك عنان الكلام في هذا المقام

اجدر من ارخائه والتنبيه على مبادئه اولى من اغفاله وارخائه ومنها
على قولنا وما تصوره العقل اما واجب او ممتنع او ممكن لان ذاته اما ان
تقتضي وجوده في الخارج او عدمه او لا تقتضي شيئا انتهى اي فالاول الواجب
والثاني الممتنع والثالث الممكن فقيل هذا ينتقض اختياركم متابعة الشيخ
ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه ان وجود كل شي عينه الذي اصححتم به هذا
الفصل فان قولكم ذاته تقتضي وجوده صريح في انهما اعني الذات
والوجود غيران قلت هذا سؤال جيد وقد تمسك به السمرقندي
صاحب الصحائف على قول من قال وكل شي عينه فقال في شرح الصحائف
لو كان كذلك لبطل قولنا ما تصوره العقل الى اخره وسمعت بعض المحققين
يقول في جوابه دعه يبطل من ذكر هذا التقسيم وانا اقول القول بان
وجود الشي عينه صحيح ولا يبطل به هذا وذلك لان مرادنا بذاته وانه
المتصور في الذهن ومرادنا بوجوده ذاته الخارجية والحاصل ان الذات
الحاضرة في الذهن ان كفى تصورها في الحكم بكونها خارجية فهي الواجبة
او بانها غير خارجية فهي الممتنع وان لم يكف في الحكم بواحد منهما بل جوز
كلا من الامرين فهي الممكن ومنها على قولنا في القياس وان لا يكون
المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الاصل قيل ولا في
الفرع قيل اي حاجة الى قولكم مناف مع قولكم بمعارض وقولكم قيل
يقتضي انه ضعيف وقد قدمتم قولكم في شروط الفرع وتقبل المعارضة
فيه بمقتض نقيض او ضد لا خلاف الحكم ومن ذكر الضد والخلاف غيركم
قلت اما قولنا مناف فلان المعارض قد لا يكون منافيا كما صرح به
من تقدم في قولنا والمعارض هنا وصف صالح الى اخره وهو تحقيق وهم حسن
من الاولين لم يذكر غيري وقد حررته في شرح المختصر ان المعارضة
تطلق ويراد بها معنيان معارض مناف ومعارض لا ينافي واما وتقبل
المعارضة الى اخره فهو تفريع على اشتراط انتفاء المعارض المنافي في الفرع
في باب من ابواب الجدل ذكره ابن الحاجب في الاعتراضات حيث يقول

المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم الى اخره وحاصله ان من الشروط على المختار
ان لا يعارض الفرع بمعارض يقتضي نقيض الحكم بان يقول ما ذكرت من الوصف
وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف
دليلك وقد اقتصر بعضنا على ذكر النقيض وضممت انا اليه الضد ولا فرق
واشرت الى مخالفة الخلاف وهذا لان المستدل اذا ذكر وصفا فعورض بوصف
قائم في الفرع يقتضي نقيض ما رامه المستدل كما اذا كان وصف المستدل
يقتضي ثبوت الحرمة ووصف المعترض يقتضي ثبوت نقيضها وهو لا حرمة
او يقتضي ضد مرام المستدل كما اذا كان وصفه يقتضي ثبوت الحرمة ووصف
المعترض يقتضي ثبوت الوجوب والاستحباب مثلا فلا شك في قبول
هذه المعارضة لانها هدم لعلة المستدل وابطال لرومه اما اذا عورض
بما يقتضي خلاف الحكم الذي رامه فلا يقبل ذلك لانه لا يبطل قوله لامكان
اجتماع مرامه معه وهذا كما اذا اتى بعلة تقتضي في الفرع الحرمة فعارضه
بعلة تقتضي فيه وجوب الحد فوجوب الحد لا ينافي الحرمة فله ان يقول هب
ان ما عارضت به صحيح ولكنه لا يعترض غرضي لجواز اجتماع الحرمة والحد ثم
ولعلك تقول قولكم قبل ولا في الفرع ظاهر في ان المختار مقابله وقولكم بعده
وهو المختار صريح في انه المختار وبينهما تناقض فنقول اعلم ان القول بانه
لا يشترط في العلة ان لا يعارض مستنبطها في الفرع ضعيف عندنا وهو المشار
اليه بقولنا قبل وهذا لان انتفاء المعارض في الفرع شرط ثبوت حكم العلة
فيه لا شرط صحة العلة في نفسها فانها في نفسها تجوز ان تكون صحيحة سوا
ثبت الحكم في الفرع ام تخلف بسبب من الاسباب اقتضى تخلفه فمن ادعاه
شرطا للعلة نفسها فقد وهم واما قبول المعارضة في الفرع فحق لان ذلك
دافع لغرض المستدل فكان قبوله والانفصال عنه حقا والحاصل ان انتفاء المعارض
في الفرع شرط ثبوت الحكم لا شرط صحة العلة وليس من قوادح العلة في نفسها
وان كان من قوادح القياس وفي الحقيقة قولنا فيقبل المعارضة الى اخره
جواب سوال مقدر تقديره اذا لم يشترط نفي المعارض في الفرع فهل تقبل

المعارضة

المعارضة وتقرير الجواب نعم تقبل لا لكونها قادحا في العلة بل لكونها قادحا في
القياس وانا ارى ان اذكر امثلة ما يقتضي نقيض الحكم وضده وخلافه
فاني لم اذكر ذلك في شرح المختصر فمثال النقيض لو قال قائل في وجه هو
عندنا اذا باع الجارية الا حملها صح كما لو باع هذه الصيعان الا صاعا فيقول
لا يصح كما لو باع الجارية الا يدها وهذا اقرب الشبه من الفرع اذا اجتذبه اصلان
متعاندان وهنا الحقه الشافعي رضي الله عنه باغلب الشبهين ويسمى قياس
غلبة الاشباه وهذا اذا عارض بعلة اخرى تقتضي في الفرع نقيض الحكم فان
ادعى ان علة المستدل نفسها تقتضي النقيض فذاك قلب لا معارضة ومثال الضد
ان يقال الوتر واجب قياسا على التشهد في الصلاة بجامع مواظبة النبي صلى الله
عليه وسلم عليهما فيقول مستحب قياسا على الفجر بجامع ان كلا منهما يفعل في وقت
معين لفرض معين من فروض الصلاة فان الوتر في وقت العشاء والفجر
في وقت الصبح ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد ولو
قلنا بجامع المواظبة اذا قلنا لا معارضة فما مثل هذا ان قادحان ان النقيض
او الضد اذا ثبت لزم مقابل قول المستدل بخلاف الخلاف ومثال الخلاف
ان يقال اليمين الغموس لا توجب الكفارة لانها ذات الزور بجامع ان كلا منهما
قول اثم قائله فيقال الغموس يوجب التعزير قياسا على الزور بجامع اظهار
الباطل على وجه من التاكيد بتغليب ظن كونه حقا ففي الغموس باليمين وفي
الزور بالشهادة واليمين والشهادة اخوان ولا سيما بجامع الاثم فهذا لا يكون
قلنا المعارضة فيه غير قادح اذ لا منافاة بين ثبوت التعزير والكفارة
ما قولنا والمختار قبول الترجيح مقرر في شرح المختصر وكذلك قولنا
فيه لا يجب الايماء اليه والضمير في اليه عائد على الترجيح ومنها
قولنا في المعارضة والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض
منافاة ولكن يئول الى الاختلاف كالطعم مع الكيل في البر لا ينافي
في التفاح ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن الفرع وثالثها ان صرح
ولا ابدا اصل على المختار وللمستدل الدفع بالمنع والقدح وبالمطالبة

ما لتأثير ان لم يكن مشترا يلزمان استقلال ما علاه في صورة ولو بظاهر عام اذا لم
يتعرض للتعميم ولو قال ثبت الحكم مع انتفاء وصفك لم يكف اذا لم يكن معه
وصف المستدل وقيل مطلقا وعندي انه ينقطع لاعترافه ولعدم الانعكاس
ولو ابدى المعترض ما يخلف الملغي سمي تعدد الوضع وزالت فائدة الالغا
ما لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره او دعوى من سلم وجود المظنة
ضعف المعنى خلافا لمن زعمهما الغاء ولا يكفي رجحان وصف المستدل بناء على
منع التعدد وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وان اتحد ضابط الاصل والفرع
فيجاب بحذف خصوصه عن الاعتبار انتهى فقيل ما معنى قولكم غير مناف ولكن
يؤول ولم لا قلتم ولا يلزم المعترض نفي الوصف ولم يقولوا بيان نفي الوصف
كما قال ابن الحاجب ومن تبعه بل حذفتم لفظة بيان وما معنى قولكم وثالثها
ان صرح بالفرق هل معناه يلزمه حينئذ نفي الوصف او لا يلزمه ولم تحطمتم
القدح على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير وما يعلل وعلام
يعود ضمير انه في قولكم وعندي انه ينقطع وهم اعتذر قد خبت اشد ثم الى لك
بقولكم لاعترافه وما معنى قولكم ما لم يلغ المستدل الخلف الى آخره قلت
هذه سبع سؤالات اما الاول فاقول اعلم ان المعارضة تطلق ويراد بها شيئان
احدهما الاتيان بوصف يقتضي خلاف ما اقتضاه المستدل كما اذا علل بوصف
يقتضي التحريم فعارضه بوصف يقتضي الجواز وهذا هو المعنى في قولنا المعارضة
في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم كما قررناه في السؤال الماضي والثاني الاتيان
بعلة صالحة لان يتعلق بها في الحكم كما صلحت علة المستدل ويثبتا الخلاف
عنهما في الفرع لا في الاصل والى هذا الاشارة بقولنا وصف صالح للعلية كصلاحه
وصف المعارض غير مناف اي في الاصل ولكن يؤول الى الاختلاف اي بين
المتناظرين في الفرع المعقود له مجلس المناظرة وقد اوضحنا ذلك بالمثال
ونقرره انهما اذا اتفقا مثلا على كون البر ربويا واعتل احدهما بالطعم و
وجه مناسبته كان للمعترض ان يقول لم لا تعلقه بالكيل وهو ايضا مناسب
ويبين ذلك واذا لاحت مناسبتهما وضح ان التعلق باحدهما وترك الا

تحكم

تحكم فاذا قال الشافعي التفاح ربوي قياسا على البر بجامع الطعم للمعترض ان
يقول ان العلة الطعم وجاز ان تكون الكيل فلا يكون التفاح ربويا فآل اعتراضه
الى النزاع في الفرع اذا عرفت هذا فالقدر المشترك بين المعارضتين الاتيان
بوصف يمنع ثبوت الحكم المدعى في الفرع ثم قد يكون منافيا مطلقا وهو الاول
وقد لا ينافي وهو هذا الثاني واعلم انه ليس من شرط المعارضة ان يأتي بوصف
يكون مناسبته او شبهه مساويا لمناسبة او شبه وصف المستدل بل يجوز
كونه دونه في المناسبة والشبه اذا اشتركا في اصل المناسبة والشبه فلا
يفهم من قولنا لصلاحية وصف المعارض انه مساو له من كل وجه بل المراد
اصل المساواة في صلاحية التعليل نعم اذا عارض بوصف لا يكون مساويا من كل
وجه فللمستدل الدفع بان وصفه انسب واجلى واكثر شبها اذا كان القياس
شبهيا وهذا اعتدادا بناء على منع تعدد العلل فانا لا نجوز التعليل بعلتين فمتى
كان وصفان صالحان للعلية تعلقنا باولاهما وطرحنا الآخر عن درجة الاعتبار
والى ذلك الاشارة بقولنا ويكفي رجحان وصف المستدل بناء على منع التعدد اي
تعدد العلل واشرنا بهذا البناء الى ان من يجوز التعليل بعلتين لا يكتفي بذلك وقد
صرح بذلك ابن الحاجب فقال ولا يكفي رجحان المعين اي لا يكفي في جواب المعارضة
كون الوصف المعين راجحا على وصف المعترض واما الثاني فسمعت الشيخ
الامام رحمه الله يقول في اجوبته عن الاسئلة الاصولية التي سألته
انا عنها النفي له في اللغة معنيان احدهما فعل الفاعل للنفي تقول نفيت الشيء
نفيا وهذا هو الظاهر المعروف والثاني نفس الانتفاء تقول نفي الشيء هكذا
سمع من اللغة وعلى هذا المعنى الثاني يكون النفي والاثبات نقيضين لا يجتمعان
ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما ان المراد بالنفي الانتفاء واما
اذا اردت بالنفي الفعل للنافي وبالاثبات ايضا كذلك فيكونان ضدين لا نقيضين
فقد لا يفعل ولا يثبت انتهى فعلم ان الظاهر معنى النفي فعل الفاعل فقولنا
ولم نفي الوصف احسن من قولكم غيرنا بيان نفي الوصف لانه اراد بالنفي
الظاهر معنيين خلافه ونحن اردنا الظاهر معنيين ولذلك لم نحتج الى

لفظه ببيان مكان اخصر واحسن ولا يقال لعل غيركم اراد بالنفي نفي الفاعل لانه
لو اراد ذلك لم يحتج الى لفظه ببيان بل كانت حشوا واما الثالث فمعناه ان صرح
بالفرق لزمه لانه اذا صرح به فقد التزمه فعليه الوفا به جريا على قضية
التزامه واعلم انا وغيرنا لسنا اما نظفر في حكاية المسئلة المشتملة على مذاهب
ذكرنا تبيينها وكذا ذكر الاول اذا لم يكن المختار لدلالة لفظ الثالث عليهما ثم اذا
صرح بالاول وكان الثالث مفصلا فتارة يشار الى قيد الاول وتارة الى قيد
في الثاني وانما يظهر ذلك بالسياق والتامل فقولنا مثلا في باب النسخ وبالقياس
وثالثها ان كان جليا والرابع ان كان في زمنه عليه السلام والعلة منصوصة
معناه يجوز النسخ بالقياس على الاصح والثاني لا يجوز مطلقا والثالث يجوز ان كان
جليا وليس المعنى لا يجوز ان كان جليا فانه لا يقول احد بمنع بالجلي ويجوز
بالخفي وانما المقول عكسه وكذا لا يقول احد يجوز في غير زمن النبي صلى الله
عليه وسلم بالمستنبطة دون زمنه بالمنصوصة وقولنا فعلا صا والا يلزم
المعترض الى قولنا وثالثها ان صرح بالفرق عكس ذلك والمعنى ولا يلزم المعترض
نفي الوصف على الصحيح والثاني يلزمه والثالث يلزمه ان صرح بالفرق واهملنا
القول لدلالة السياق عليه فانه لا يقول احد يلزمه اذا لم يصرح بالفرق
دون ما اذا صرح وانما يقال بالعكس او يطلق اللزوم او عدمه فان قلت
فهلا جريتم على منوال واحد قلت رعاية الاختصار تمنع من ذلك فانك
اذا تاملت هذه الاماكن باسرها وجدتنا نخص واحدا من الامرين بالاعتبار
الا لكونه اخصر في ذلك المكان وهذا فن من البلاغة لا يماري فيه الا سفيه
واما الرابع فاقول المعني بالقدح هنا افساد العلة بطريق من طرق
افسادها وليس المعني به مطلق القدح في الدليل كما عساه يتوهم من قولنا القوادح
مرادنا البعض لاحق والدفع اعم من القدح لانه قد يكون بالقدح في العلة وقد
يكون بمنع وجودها في الفرع مثلا او غير ذلك من دوافع القياس مع تسليم
العلة صحيحة وقد بينا في شرح المختصر ان الاعتراضات وان اكثر الجدليون
القول في تفاصيلها فحاصلها سبعة الاول طلب الافهام وهو الاستفسار الثاني

ان الا

ان القياس هل يسوغ في ذلك اذ ليس كل مقام يحتاج يمكن فيه القياس فان منع
تمكنه من القياس مطلقا فهو فساد الاعتبار او قياسه المخصوص وقال وضعته
في غير موضعه فهو فساد الوضع وهذان الاعتراضان يطرقان جملة قول
المستدل اعني قياسه المركب من فرعه المتنازع فيه والاصل والعلة التي
جمع بها ثم اعتراضات خمسة خاصة وذلك لان المستدل عليه بعد فهم المعترض
كلامه والاعلام يعترض ومن ذا ابتاظر وهذا مقام الاستفسار ثم اذا ادعى في
القياس فلا بد ان يتمكن منه وهذا مقام فساد الاعتبار وفساد الوضع ثم اذا
تمكن من القياس فعليه سعي فقد ما به يستنبت مراده وهي حكم الاصل وعلته
وثبوتها في الفرع ولا يمكن ذلك على وجه فيلزم غرضه من الثبوت في الفروع لئلا
يضيع غرضه ولا يمكن ذلك الحكم مطلوبه الذي ادعاه ووافى بالدليل لاجله اذا
عرفت هذا فنقول فقد عرفت الاسئلة الواردة على القياس بجملته الثالث
ما يرد على المقدمة الاولى من القياس وهو دعوى حكم الاصل ولا محال للمعارضة
فيه لانه غصب لمنصب الاستدلال فينحصر في المنع اما ابتدا وهو منع حكم الاصل او
بعد تقسيم وهو بعد التقسيم الرابع ما يرد على المقدمة الثانية ونعني بها دعواه
ان الحكم معلل بكذا وذلك بمنع وجوده او بالقدح في الوصف اما في كونه علة
او بعدم التاثير او عدم افضائه الى المصلحة او وجود المعارض او عدم ظهوره
او عدم انضباطه او النقض او الكسر او عدم العكس الخامس ما يرد على المقدمة
الثالثة ونعني بها دعوى وجود العلة في الفرع مساوية لوجودها في الاصل
وهو المنع فيقول لا اسلم وجودها في الفرع او المعارضة فيه بما يقتضي نقيض
الحكم او يدفع المساواة باعتبار ضميمة شرط في الاصل او مانع في الفرع وهو
الفرق او باعتبار نفس العلة الاختلاف في الضابط او في جنس المصلحة السادس
ما يرد على المقدمة الرابعة ونعني بها قول المستدل فيوجد الحكم في الفرع ولا
سبيل في هذا المقام الى المنع اذ قد يقبض الدليل بل يدعي المخالفة ويليها
اما مقصورا عليها وهو دعوى مخالفة حكم الفرع او مدعيا ان دليل المستدل
منتصب وهو القلب السابع ما يرد على قول المستدل فقد ثبت الحكم في الفرع

وذلك هو المطلوب لان المستدل مثلا ابدا ان يقول مثلا التفاح ربوي قياسا على
البر بجامع الطعم فانه العلة للذا وكذا هي موجودة في التفاح فيكون ربويا
وهو المطلوب والوارد حينئذ المنع فيقول لا اسلم بل النزاع باق وذلك هو القول
بالموجب واما التركيب فليس سوالا برأسه لرجوعه الى منع حكم الاصل او منع
العلية او وجودها واما التعدية فمن المعارضة فلذلك لم نعد التركيب ولا
التعدية فالذكر من جمع الجوامع لدخولها فيما ذكرناه اذا عرفت هذا فالقادح
عبارة عما يفسد العلة وهو ما عددناه لكن هنا لا نعني مطلق ما يفسد القياس
فان قلت فقد علم القوادح وعلم بها مطلق ما يفسد القياس اذ عددتم
منها القلب والقول بالموجب وفساد الوضع وفساد الاعتبار قلت لانا عنينا
بالقوادح ثم ما يقدح في الدليل بجملته سوا العلة وغيرها كما بينا لك في اول هذا
الفصل فان قلت فقد اطلقتم القادح في مكان واردتم به خلاف ما اردتم
به في مكان اخر قلت لم نطلقه هنا بل ضممناه الى المنع والمطالبة بالتاثير
فتفهم ان المراد قادح خاص وان اللفظ اطلق اختصارا فقولنا وله الدفع ثم
كلام جامع وقولنا بالمنع الى اخره تفصيل لموارد الدفع والمنع قوله مثلا لا اسلم
وجود الوصف في الاصل فيقول مثلا لو عورض في طعمه بالتطبيخ بالكيل لا
نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن النبي صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك [illegible]
موزونا او معدودا والقادح ان يقول مثلا ما ذكرته من الوصف خفي فلا يعلل به
او غير منضبط او غير ظاهر او غير وجودي ونحو ذلك من قوادح العلة
وهذان الجوابان يشملان التعليل بالمناسبة والشبه والسبر وغيرها فقولنا ثم
وبالمطالبة بالتاثير وان لم يكن سبرا هذا الطريق بالث يختص بما اذا لم يكن الطريق
التي اثبت بها الوصف سبرا وهو ان يطالبه بتاثير الوصف شبها كان او
مناسبة اما اذا كان اثبت وصفه بطريق السبر والتقسيم فليس له ان يطالب
المعترض بالتاثير فان مجرد الاحتمال كاف في دفع السبر فعليه دفعه لا
طريقه السبر قولنا وبيان استقلال الى اخره هذا جواب رابع وهو ان
المستدل ان ما عدا الوصف الذي عورض به مستقل في صورة من ال

من النصوص او اجماع فيمتنع لذلك ان يكون وصف المعترض علة في موضع التعليل
لئلا يلزم الغا المستقل واعتبار غيره قولنا اذا لم يعرض للتعميم هذا قيد
في هذا الرابع اي بشرط ان لا يتعرض للتعميم والا فيستحيل صورة المسألة لانه لو تعرض
للتعميم لكان مثبتا للحكم بالنص لا بالقياس فيخرج عما نحن فيه وقد تحرر بهذا انواع
المعارضة بطريقين خاصتين وهي المنع والقدح وبطريق يختص بما اذا لم يكن القياس
سبرا وهو الثالث وبطريق بشرط ان لا يتعرض فيه للتعميم لئلا يستحيل صورة
المسألة وهو الرابع وهذا هو السر في اتياننا بحرف الجر في الثالث والرابع حيث
قلنا وبالمطالبة وببيان وعدم اتياننا به في القدح واما الخامس فالحصر في انه
عائد على المستدل وتقريره ان المستدل اذا قال ثبت الحكم في صورة مع انتفا
هذا الوصف الذي عارضني به فتارة ياتي بصورة مشتملة على الوصف الذي
ادعى هو انه العلة وتارة ياتي بصورة لا تشتمل عليه فان كان الاول فهو كاف
لانه في الحقيقة قادح في وصف المعترض لعدم الانعكاس والعكس عندنا شرط
بنا على منع تعدد العلل وان كان الثاني لم يكف لانه كما تفسد علة المعترض
لذلك تفسد علة المستدل لان الانعكاس لازم لهما لوجدان الحكم بدون
وصفيهما وعندي ان المستدل ينقطع حينئذ بايراد الصورة المشار اليها لاعترافه
بعدم انعكاس علته فان قلت هل الانقطاع هنا على راي مانع علتين او
مطلقا قلت بل مطلقا اما على راي مانع علتين فواضح واما على راي مجوزهما
فلانه بايراده الصورة التي تشتمل لا على وصف المعترض ولا على وصفه معترف
بانها قادحة والا لم يكن لايراده اياها وجه وقدحها في وصفه كقدحها في
وصف المعترض سوا فاذا قدح بها وصف المعترض كان معترفا ببطلان
وصفه وذلك يعني الانقطاع وقد اشرنا بقولنا اذا لم يكن معه وصف المستدل
الى انه يلغي اذا كان معه فيتميز حال منا الصورتين اللتين اشرنا اليهما وقولنا
وقيل مطلقا نعني قيل انه لا يلغي مطلقا سوا اشتملت الصورة التي اوردها على
وصفه ام لم تشتمل وهذا ظاهر اطلاق ابن الحاجب حيث قال ولا يكفي اثبات
الحكم في صورة دونه لجواز علة اخرى اما السادس فللمستدل الغا الخلف

واجاب عنه درجة الاعتبار بما نشا من الطرف الاخر يعني احدهما عام لكل مستدل
وهو دعوى ان الخلف الذي ذكره المعترض قاصر فان قصوره لا يخرجه عن كونه
صالحا للعلية بجواز التعليل بالقاصرة ولكونها مساوية للمتعدية اذ لا يترجح العلة
بتعديتها والخلاف فيها معروف اما في التعليل بالقاصرة فقد سبق في القياس
واما في انه هل يترجح المتعدية او القاصرة او يستويان فقد ذكرناه في باب الترجيح
والثاني خاص بمستدل يسلم وجود المظنة فلا يبعد ان يقول الوصف الذي عارضني
به ضعيف المعنى ان ضعف معناه لا يضر بعد ثبوت المظنة التي بها التعليل وهذا
مقرر في شرح المختصر والى الطريقين الاشارة بقولنا بغير دعوى قصوره او
دعوى من يسلم وجود المظنة ضعف المعنى واي فانه لا الغا بهذين وقولنا
خلافا لمن زعمها الغا اي زعم ان دعوى القصور الغا وهذا من قائله اما بنا
على ان التعليل بالقاصرة باطل ان كان يعتقد ذلك وعلى انها دون المتعدية عند
التعارض وان رجحان وصف المستدل كاف في دفع المعارضة وزعم ان تسليم
وجود المظنة لا يدفع الالغا بضعف المعنى وهو مذهب ضعيف واشرنا بقولنا
زعمهما الغا الى ان احدا لا يقول انهما غير الغا ويجوز للمستدل ذكرهما وانما
يجوز للمستدل ذكرهما وجعلهما دافعين للخلف من يعتقدهما الغا فعاد
الخلاف الى انهما هل هما الغا او لا فمن قال هما الغا ادعاهما مفسدين للالغا
ومن قال ليس بالغا والكنه الا دعوى عدم قبولهما العلة فابدلتهما فما في
قولنا ما لم يلغ المستدل مصدرية اي مدة عدم الغا المستدل الخلف واما الاكتفا
برجحان وصف المستدل على وصف المعترض في دفع المعارضة فهو اختيارنا
بنا على منع تعدد العلل كما ذكرنا في الكتاب وابن الحاجب اختار انه لا يكفي
وذلك بنا منه على جواز اجتماع علتين على معلول واحد فكل بنا جرى على اصل
واعلم ان قولنا وزالت فائدة الالغا ما لم يلغ الى اخره احسن واوضح من
عبارتنا وفسد الالغا لان الالغا لا يفسد بل هو صحيح واذا اتى المعترض
فذلك اعتراف منه بصحته ولكن اتيانه بخلفه يزيل فائدته التي هي
عصف المستدل لانه لا ينص المعترض ولا يخفى عليك ان الخلف عن

تارة يكون وصفا مستقلا غير الوصف الذي عارض به اولا وتارة يكون مثلا انه
زايد او تارة يكون منقصا فيبدله وهذا لان المعارضة قد يكون بوصف
مستقل كالكيل للطعم او بعلة زايد او بنقص فيبدل كما ذكرناه في شرح المختصر
واما قولنا في هذا الفصل ولا ابدا اصل على المختار فاحسن من قول غيرنا
والمختار لا يحتاج الى اصل لان المفهوم من ذلك انه لا يفتقر اليه فيعلل منه المعارض
وان لم يعتقد باصل وهذا لا يصير ولا يقول به احد فان الوصف ان لم يكن له اصل
يشهد له بالاعتبار لا يصح المعارضة به وانما الخلاف في انه هل يلزمه اذا عارض
ابدا الاصل الذي اليه استناده والتوضح به في مجلس المناظرة او لا يلزمه ذلك
المختار عندنا وعند ابن الحاجب وهو مراده بقوله لا يحتاج الى اصل انه لا يلزمه
لانه ليس بمدع بل معترض ووظيفة المعترض الهدم لقاعدة المستدل لا بنا
قاعدة لنفسه والالتزام غصب منصب الاستدلال وقيل يلزمه وهو ضعيف
والمسئلة مقررة في شرح المختصر ولا زيادة لجمع الجوامع على المختصر فيها الا العبارة
العبارة حيث وضع لفظ الابدا موضع الاحتياج وسر ما ابديناه واما الاعتراض
باختلاف جنس المصلحة وجوابه فقد قررناه في شرح المختصر وانت اذا تاملت
هذا الفصل في جمع الجوامع عرفت استماله من الاعتراضات الخارجية على المعارضة
ويدخل فيها التعدية لانها معارضة خاصة وتعدد الوضع واختلاف جنس
المصلحة فما الطالبين في باب القوادح بذكر شي من ذلك لاني قدمته هنا
فكيف اكرره والكتاب شانه الاختصار والفرار من التكرار وبه يفهم ايضا
ان تعدد الوضع واختلاف جنس المصلحة ضربان من المعارضة ولذلك الترتيب
وقد نبه عليه ابن الحاجب فاغنانا الله سعدكم هذا هنا على عادة الاكام في
هذه الامور ومنها على قولنا في باب الترجيح وان العمل بالمعارض ولو
من وجه اولى من الغا احدهما ولو سنة قابلها كتاب ولا يقدم الكتاب
على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما انتهى قيل قولكم ولو سنة الى اخره
هو قول لكم بعد والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وبالنهما تعدم السنة
لقوله ليس انتهى حمله الا بل هذا فيما اذا تقابل الكتاب والسنة سواء

اكانت السنة متواترة ام احادا وامكن الجمع من وجه فانه لا يلغى معه احدهما وان
كان مرجوحا لامكان اعمالهما ومن الناس من انكر الجمع بين الدليلين مطلقا وهو
راي مرذول ومنهم من قال هذا فيما اذا لم يكن سنة فاما الكتاب فان كان فلم
الكتاب ومنهم من عكس وقال بل يقدم السنة لانها بيان فهذان القائلان
يقبل احدهما بان الكتاب ارجح والاخر بان السنة مبينة ويمثلون بقوله صلى
الله عليه وسلم في البحر الحل ميتته فانه عام في ميتة البحر مطلقا سواء خنزيره
وغيره مع قوله تعالى او لحم خنزير فانه يقتضي تحريم كل لحم خنزير سواء خنزير
البحر وغيره فتعارض عموم السنة والكتاب في الخنزير فمنهم من يقدم الكتاب
ويحرمه ومنهم من يقدم السنة ويحلله ومنهم من يقول ينظر فان امكن
الجمع ولو من وجه جمعنا والا قضينا بالتقابل ويقول اذ ذاك يقدم الكتاب
ان كانت السنة احادا وان كانت متواترة ايضا فمحل المسألة التي ذكرناها
اخيرا في الترجيح بقولنا والاصح تساوي المتواترين اي خبرين فالاصح ما ذكرناه
من التساوي والثاني يقدم الكتاب وطوينا ذكره لوضوحه والثالث
يقدم السنة لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وانما ذكرنا [illegible]
قول غريب لا وجود له في الكتب المشهورة بين ايدي الناس ومنها
على قولنا في المفهوم وشرط ان لا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه ولا
يكون المذكور خرج للغالب خلافا لامام الحرمين او لسؤال او حادثة
او للجهل بحكمه او غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر ولا يمنع قياس المسكوت
بالمنطوق بل قيل يعمه المعروض وقيل لا يعمه اجماعا انتهى قيل
علام يعود الضمير في قولكم ولا يمنع وكيف حكيتم قولا بالتعميم والاجماع
في مقابله وما المعروض قلت اما الضمير فعائد على ما في قولنا
مما يقتضي التخصيص والمعنى ان شرطه ان لا يكون هناك شيء من الاسباب
التي تقتضي تخصيص القيد بالذكر ولا يمنع ان يقاس المسكوت على المنطوق
والجمع في هذا من حسن اللفظ في مقابلة المقتضي بالمانع وهما متقابلان
فهو نوع من المطابقة مع ما فيه من الاثبات اولا والنفي ثانيا وهو عد

من البلاغة ولك ان تجعل الضمير في يمنع عائدا على التخصيص بالذكر والمعنى
ولا يمنع التخصيص والحالة هذه بالذكر ان يلحق المسكوت بالمنطوق اذا اقتضى
القياس الحاقه وقد استفيد من هذا مسألة حسنة وهي انا حيث نجعل
القيد مخصصا فهل نقول ان ما وراء القيد كالمعلوفة في قولنا الغنم
السائمة داخل في عموم قولنا الغنم فان وجود لفظ السائمة كالعدم اذ لا
تاثير له في منع المعلوفة من الدخول تحت عموم لفظ الغنم او نقول انه منع
دخوله تحت العموم وبقي مسكوتا عنه كما كان اذ لا مفهوم ينفيه واللفظ لا يقتضيه
الحق الثاني لو ادعى بعضهم فيه الاجماع وهو قضية قول ابن الحاجب في اثناء
المسألة واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قائل به وقال بعضهم بالاول والى
ذلك الاشارة بقولنا بل قيل يعمه المعروض واشرنا بقولنا اجماعا في قولنا
وقيل لا يعمه اجماعا الى ان هذا القول قد ادعي قيام الاجماع عليه فيكون ما
وراءه خارقا للاجماع ولا قائل في قولنا وقيل لا يعمه اجماعا الا التنبيه على ذلك
والا ففي قولنا ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق ما يعرفك ان الالحاق به قياسا
سائغ فبهذا اتضح الجواب عن قولكم كيف حكيتم قولا بالتعميم والاجماع في
مقابله وتحريره انا لم ندع قيام الاجماع على مقابله بل نقلنا ان بعضهم ادعى
ذلك واما المعروض فهو اللفظ العام وهو قولنا الغنم مثلا في قولنا
الغنم السائمة اذ لفظ السائمة عارض له وانما قلنا المعروض ولم نقل الموصوف
لانا لو قلنا الموصوف اوهم اختصاص ذلك بمفهوم الصفة وهو المختص به
اذ هذه الامور تعم القول بالمفهوم في لفظ الصفة والشرط وغيرهما ولم نقل
المقيد لان من يدعي ان اللفظ عام او انه لا ينافي العموم فيجوز الالحاق به قياسا
لا يسلم وجود قيد ويقول لفظ السائمة ليس قيدا الا انه ما جاء للتقييد وانما خرج
لغرض وراء التقييد ومنها قيل ذكرتم في التخصيص ان العام يخص بمذهب
الصحابي حيث قلتم ومذهب الراوي ولو صحابيا ثم قلتم في الكتاب الخامس
قول الصحابي على صحابي غير حجة وفاقا وكذا على غيره قال الشيخ الامام الا في
التعبدي وفي تقليده قولان لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون وقيل حجة

فرق القياس فاذا اختلف صحابيان فكالدليلين وقيل دونه وفي تخصيصه العموم
قولان وقيل ان انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل ان انضم اليه قياس
تقريب وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الاربعة وعن الشافعي الا علياً
اما وفاق الشافعي زيداً في الفرائض فلدليل لا تقليد انتهى فقد كرر ثم المسألة
وما معنى تقليده غير كون قوله حجة وما وجه استثنا الشيخ الامام والدي رحمه الله
التقييدات من كون قول الصحابي غير حجة واما تقريره وفاق الشافعي زيداً
قلت اما الاول فالمعلوم في التخصيص ان مذهب الراوي لا يخصص ولو كان
الراوي صحابياً وهذا سواء كان قوله حجة ام لا والذي ذكرناه هنا انه ان فرعنا
على ان قوله حجة دون القياس ففي تخصيص العموم به قولان وهذا سواء كان
الصحابي راوياً ام لم يكن وقد حكينا هذا وجهين في شرح المختصر ووجه كونه لا
يخصص وان كان حجة انه محجوج بالعموم وان الصحابة كانت ترجع الى العمومات
ويتركون اجتهادهم واما الثاني فانه يلزم من كون قوله غير حجة ان لا يقلد
الاترى الى المجتهدين فانهم يقلدون وليست اقوالهم بحجة فمجتهد الصحابة
اذا لم يجعل قوله حجة في تقليده خلاف ذهب امام الحرمين وغيره الى ان العامي
لا يقلد قالوا وليس هذا لانه دون المجتهد من غير الصحابة معاذ الله فهم
اجل واعظم قدراً قالوا بل لان مذاهبهم لا يوثق بها فانها لم تثبت حق الثبوت
كما ثبتت مذاهب الائمة الذين لهم اتباع قد طبقوا طبق الارض ودونوا املاءهم
فاتقنت بها العلماء وبهذا جزم ابن الصلاح في كتاب الفتيا وزاد انه لا يقلد
التابعين ايضاً ولا غيرهم ممن لم يدون مذهبه وانما يقلد الذين دونت مذاهبهم
قلت فعلى هذا ينحصر التقليد في الائمة الاربعة والاوزاعي وسفيان ثم
واسحق وداود على خلاف في داود حكاه ابن الصلاح وغيره لان هؤلاء هم دونوا
الاتباع والابي ثور اتباع فيقلدون جداً وذهب الامام والغزالي الى ان الشافعي
هو الذي يجب على كل مخلوق عامي تقليده وتابعهما على ذلك طائفة وذهب
ابن حزم الى انه لا يقلد الا الصحابة والتابعون وان كان لا بد من تقليد غيرهم ثم
فيتعين محمد بن نصر المروزي من اصحاب الشافعي واطنب في وصف محمد بن نصر

كما حكيناه

كما حكيناه في الطبقات في ترجمة محمد بن نصر ومحمد بن نصر كما وصف واريد لكنه
لا يخرج عن مذهب الشافعي فكان ابن حزم يدعي انه ان كان لا بد من تقليد
فليقلد مذهب الشافعي الذي انتحله محمد بن نصر المطلع على السنة واقوال
السلف ومن هذا استفدنا شيئاً قد قررته في الطبقات الكبرى ولم يحملني عليه
والله غرض العصبية للشافعي بل ما دعاه اليه نظري ووجدته بعد سلوك التحقيق
وهو اني اعتبرت اقوال غير المقلدين لواحد من الاربعة في الاربعة فوجدت الكل
مطبقين على انه ان كان تقليد لاحد فليكن الشافعي وهم مجمعون على انه متوسط
بين الراي والاثر اخذ بمجامع الامر من غير افراط والتفريط في واحد من الجانبين
وعلى ذلك جمع المحدثين الا من شذ ممن لا يعبأ به من متاخري حنابلتهم ثم
وجدت طوائف الائمة المقلدة الحنفية والمالكية والحنابلة متفقين على انه
ان كان تقليد الغير امامهم فليكن الشافعي وانت محال في تحقيق هذا الفصل
على نظرك واياك ان تعمل دليلاً بين يدي خصم لا ينصف فانه سيبادرك بالمنع
والانكار ولكن عليك بامعان النظر في كلام ائمتهم لترى من ذلك ما يخرج عن حد
الاحصاء في غضون المباحث والكلام فلا نجد حنفياً الا وهو يقول ان كان لا
بد من الخروج عن مذهب ابي حنيفة فليكن الشافعي وكذلك المالكي وكذلك الحنبلي
وقد خرجنا عن مقصود ما نحن بصدده فلنعد الى الكلام في تقليد الصحابي
فنقول وذهب غيرهم الى انهم يقلدون لانهم قد نالوا مرتبة الاجتهاد وهم بالصحبة
يزدادون رفعة وهذا هو الصحيح عندي غير اني ادعي انه لا خلاف بين الفريقين
في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقاً والا فلا
لكونه لا يقلد بل لان مذهبه لم يثبت حق الثبوت فان قلت قد صحت
اقاويل عن خلائق منهم قلت امام الحرمين لا ينكر ذلك ولكن يقول لم يدون
عنهم ولم يكن لهم اتباع يحررون قولهم حق التحرير لم يحصل الظن بانه به واعلم
ان كلامنا انما هو في الصحابي العالم وهذا يعرف من قولنا قول الصحابي فان
غير العالم لا قول له ومن اصولنا ان الصحابة كلهم عدول فمعاذ الله من ليس
بعالم منهم نمنعه عن ان يقول في الدين بلا مستند ولذلك يعرف ان الخلاف فيه

الصحابي احسن من تعبير بعض المتاخرين عنه بالعالم لان اضافة القول اليه
منبئة عن ذلك كما عرفناك واما الثالث فان الشيخ الامام استثنى التعبدات
لانه يظهر فيها ان الصحابي انما فعلها توقيفا اذ لا مجال للاجتهاد فيها واصل ذلك
من كلام الشافعي رضي الله عنه قال في اختلاف الحديث روي عن علي كرم الله
وجهه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو صح لقلت به لانه
لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه انما فعله توقيفا ولكن الاصحاب ذكروا ذلك من
تفاريع القديم وربما زعم الشيخ الامام فذكر ان الذي ينبغي ان يكون قول الصحابي هنا
حجة قديما وجديدا للمعنى الذي ابداه الشافعي قال واما اعتلالهم بان ذلك من
تفاريع القديم فلا يصح لان اختلاف الحديث من الجديد رويناه من طريق المصريين
عنه ... ودعواه ان اختلاف الحديث من الجديد صحيحة واما استدلاله
على ذلك بروايته من طريق المصريين ففيه نظر فلا يلزم من روايته من طريق
المصريين ان يكون جديدا الا ترى ان الام كلها من طريق المصريين لان راويها
الربيع المرادي وبعضها قديم قطعا مثل كتاب الرهن الصغير وغيره واعلم
انك اذا نظرت ما سطرناه في جمع الجوامع لقنا في مسألة قول الصحابي مع ما
سطرناه في باب التراجيح حيث قلنا وما لنا في موافقة الصحابي ان كان حيث
ميزه النص كزيد في الفرائض ورابعها ان كان احد الشيخين مطلقا وقيل الا ان
يخالفهما معاذ في الحلال والحرام او زيد في الفرائض ونحوهما قال الشافعي وموافقة
زيد في الفرائض معاذ فعلي ومعاذ في احكام غير الفرائض فعلي انتهى حصلت
في قول الصحابي اثني عشر قولا احدها انه غير حجة مطلقا ولا يرجح به تقليدا ولا
تقليدا والثاني انه غير حجة ولكن يصلح للترجيح والتقليد والثالث غير حجة ولا
تقليد ولكن يصلح للترجيح فقط والرابع غير حجة الا في التعبدي والخامس غير
حجة الا ان خالف القياس والسادس غير حجة الا ان انضم اليه قياس تقريب
والسابع غير حجة الا ان انتشر والثامن غير حجة الا ان يكون احد الشيخين
ابي بكر وعمر والتاسع احد الخلفاء الاربعة ابا بكر وعمر وعثمان وعليا والعاشر
الا ان يكون احد الخلفاء الثلاثة ابا بكر وعمر وعثمان والبه الاشارة بقولنا

الشافعي

٤٦

الشافعي الا عليا واعلم ان الذي نص عليه الشافعي في الرسالة في القديم ان الصحابة
اذا اختلفوا وفي احد الطرفين ابو بكر او عمر او عثمان يرجح ولم يذكر عليا فاختلف
اصحابنا على ثلاثة اوجه صرح بحكايتها القفال في اول شرح التلخيص احدها وهو
راي ابن القاص انه حكم على حكمهم وانما لم يذكره اختصارا او اكتفاء بذكر الاكثر وهذا معنى
قول ابن القاص في اول التلخيص قال يعني الشافعي في الحق ابي بكر وعمر وعثمان
نصا وغلبته في علي تخريجا قال اصحاب هذا الوجه وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
مثل ذلك فقال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا واذا
قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد ولم يقل فاذا تشهد فتشهدوا واذا سلم
فسلموا فذكر البعض واقتصر عليه وللشافعي في مثل هذا ايضا وذلك انه قال في
كتاب الوصايا واذا كان المرض مخوفا فعطيه الرجل فيه من الثلث ثم ذكر بعض
الامراض المخوفة واقتصر على قدر ما ذكره ولذلك قال في كتاب احياء الموات
والاحياء ما يعرفه الناس احياء في مثل المحيا ثم ذكر بعض ما يكون احياء واقتصر
عليه والوجه الثاني انهم قالوا انما لم يذكر عليا لانه كان يتهم بالتشيع فاراد نفي
تلك الريبة عن نفسه كذا حكى هذا الوجه وعلله القفال وجماعات من ائمتنا
وهو في غاية الضعف والسقوط والوجه الثالث وصححه القفال وجماعة انه انما
لم يذكره لانه ليس في قوله من القوة والحجة كما في قولهم وقالوا وسبب ذلك ان
الصحابة كانوا متوافرين اذ ذاك وكانت الخلفاء الثلاثة يستشيرهم كما فعل ابو بكر
في مسألة الجد وعمر في الطاعون وغير ذلك فكان قول كل منهم لقول الكثير
الصحابة ولما آل الامر الى علي خرج الى الكوفة ومات خلق من الصحابة فلم يكن
قوله كقولهم لهذا المعنى لا لنقصان فيه كرم الله وجهه ورضي عنه والحادي
عشر غير حجة ولا مرجح به الا ان يكون احد الاربعة مرجح به فقط والثاني عشر
مرجح بمن ميزه نص من النصوص بفن في ذلك الفن فيرجح قول زيد في الفرائض
لشهادة النص بانه افرض قال اصحاب هذا القول واذا كان لصاحب احدهما
اعم احدنا الاخص فالنص على ان زيدا افرض اخص من النص على ان معاذا
اعلم بالحلال والحرام فيرجح قول زيد في الفرائض على معاذ ومعاذ على علي وعلي

على غيره لانه جاء افرضكم زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم علي والقضاء اعم
من الكل واما في غير الفرائض فيرجح معاذ ثم علي والخصوصية لزيد هنا والباقي
غير هذا بشرط ان لا يعارض ذلك احد الشيخين فان عارض فالمقدم ما فيه احد الشيخين
واصحاب هذا القول يقولون قوله افرضكم واعلمكم واقضاكم خطاب مشافهة
للحاضرين لم يكن فيهم لا ابو بكر ولا عمر ولا عثمان فلم يدخلوا فيه فلم يلزم كون من ذكر
ارجح من الثلاثة فيما ذكر وهذا هو الحق ثم اذا تاملت هذه المذاهب حق التامل
عرفت ان بعضها ينظر الى القائلين وذلك كقول من يقول انما يحتج باحد الشيخين
او الثلاثة او الاربعة ونحوهم وبعضها الى صيغة في المنقول كقول من قال انه
انما يحتج به اذا خالف القياس او وافقه قياس تقريب او انتشر ومنها
على قولنا في الدليل واختلف ائمتنا هل العلم عقيبه مكتسب قيل لم لا بنيتم صيغة
اختلف للمفعول وحذفتم لفظ ائمتنا اختصارا فعلت لانا اردنا ان ننبه على ان
الاختلاف في ذلك واقع بين ائمتنا لا بيننا وبين فرق المخالفين من المعتزلة
وغيرهم فلو بنيناها للمفعول لم يستفد الناظر ذلك واعلم ان في تصريحنا بالقائلين
اسرارا خفية وفوائد مهمة نبهنا على بعضها اجمالا في اخر جمع الجوامع حيث
قلنا وربما افصحنا بذكر ارباب الاقوال الى اخره وانا اضرب لك امثلة فاقول
قولنا في فرض الكفاية ان امام الحرمين ووالده الشيخ ابا محمد والاستاذ ابا
اسحق ذهبوا انه افضل من فرض الاعيان له فائدتان احداهما غرابة القول
في نفسه والغريب يتقوى بعزوه الى قائله لاسيما اذا كان قائله اماما معتبرا
ككل واحد من هؤلاء انه مشهور عن امام الحرمين فقط فان النووي
في الروضة والاكثر انما عزوه اليه فافدنا ان له فيه سلفا عظيما وهو والده
الشيخ ابو محمد والاستاذ ابو اسحق وقولنا فيه ايضا انه على البعض لا الكل خلافا للشيخ
الامام والجمهور فان في التصريح بالوالدين خالفناه تقوية مذهب الجمهور فالشيخ
فلا يخفى انه امام المتاخرين عربا وعجما نقلا وبحثا حفظا وفهما في كل علم و
والجمهور انما لم يتبعهم ولو لم نصرح بخلافهم لتوهم متوهم انا موافقوهم كما هو الاغلب
وقولنا في التكليف بالمحال الشيخ ابو حامد والغزالي وابن دقيق العيد صرحنا بهم

لانهم

لانهم من ائمة اهل السنة فليستغرب موافقتهم للمعتزلة وابو حامد وهو الاسفرايني
شيخ العراقيين من متقدميهم والغزالي من متوسطيهم وابن دقيق العيد من متاخريهم
وكان في التصريح بهم ايضا فائدة ان في كل قرن منا من يوافقهم ونصرحنا في مسألة
القياس في اللغة بالقائلين من الطرفين ليعلم اعتداد اهلها فان بعضهم توهم ان الاكثر
على المنع وليس كذلك وفي التصريح بان القاضي يمنعه فائدة اخرى وهي التنبيه
على ان من نقل عنه تجويزه كابن الحاجب لم يحرر النقل عنه بل الثابت عنه ما حكيناه
وهذا شان هذا الكتاب اذا رايت فيه رجلا مصرحا بالنقل عنه ورايت النقل عنه بخلاف
ما نقل في كتاب اخر لبعض المصنفين فاعلم ان ما قلناه هو المحرر الثابت عنه
وان تصريحنا به انما هو لوقوع الغلط عليه ونصرحنا في المترادف ثعلب وابن فارس
لغرابة ذلك فليس في الكتب المتداولة اليوم ذكر من منع وقوع المترادف وقد
حكينا في شرح المنهاج عن حكاية بعض الاثبات فلينظر ونصرحنا في مسألة اللقب
بالصيرفي وابن خويز منداد مع الدقاق للتنبيه على ان للدقاق رفقاء معينين
وان اشتهرت المسألة به وحده وقد كان الصيرفي اقدم منه واجل وهو اعني
الصيرفي الذي كان يقال لم يخلق الله بعد الشافعي اعلم بالاصول منه فبمثله
يتقوى قول الدقاق ويعلم ان للدقاق سلفا صالحا في مقالته وامثال ما
نحن فيه في هذا المكان كثيرة فلا نطيل به وبهذا يعلم ان من وقع في وهمه ان يختصر
هذا الكتاب بحذف القائلين وطرح اسمائهم والاقتصار على ذكر اصل الخلاف
فقد فوت من اغراض الكتاب غرضا عظيما ولم يكن مختصرا بل مقتصرا مستنزرا
منذرا كما اشرنا الى ذلك في اخره ومنها على قولنا الاستغراق ولا بد من الغير في
قيل هل هذه الزيادة من تمام الحد وهي المشار اليها بقول ابن الحاجب وقد يراد
بغير ما قلت لا بل فيها فائدتان احداهما انها لا توخذ مثلا في الحد المبني
عن الاثبات وعلى من حاول منه الحذف وفي قول ابن الحاجب وقد يراد ما
يصح بان الزيادة من جملة الحد وليس كذلك والثانية انه مع كونه لا بد منه
فيه لا بد منه لكونه شرطا وليس كقولنا انه غير مطرد فان المراد قد يتخلف
كما في العارية فكان التعبير بلا بد متعينا لما ذكرناه من كونه شرطا ما

وليس كقولنا وحذفه من الحد واجبا لما ذكرناه من كونه غير ذاتي وانما يوجد في الحدود
الذاتيات التي يسميها الفقهاء اركانا والتعبير في اطراده وعدمه بقول معينا
والسعي ان يقال وقد فيهما فلان يقال ولا نذ فيهما وهو واضح للمتامل ومنها
على قولنا في وقوع كل من الرديفين مكان الاخر ان لم يكن نتعبد بلفظه قيل فما
فائدة هذا القيد قلت التنبيه على ان ما نتعبد بلفظه خارج عما نحن فيه وكان
من قولنا ان لم تامه وجعل امام الحرمين في النهاية به الالفاظ ست مراتب
اقراه القران فلفظه متعين ٢ ما يتعبد بلفظه وان كان الغرض الاكبر معناه
كالتشهد والتكبير ٣ لفظ النكاح تردد اهل المرعي فيه التعبد وانما العيب
الفاظه لحاجة الاشهاد ويلزم على الثاني ان اهل قطر لو تواطؤا على لفظة
في ارادة النكاح ينعقد به ٤ الطلاق ٥ العقود سوى النكاح ٦ ما لا يحتاج
الى قبول كالابرا والفسخ قلت وانا احقق البحث عن هذه المراتب كلها ان
شا الله في كتاب الاشباه والنظاير ومنها على قولنا في اللفظ ثم هو محمول
على عرف المخاطب ابدا فقل ما تعرض فعلت تعريضا للسنوي في شرح المختصر
وحاصله انه ادعى ان كلام كل احد يحمل على عرفه وفاقا وانما قدم الشرع انه عرف
الشارع وقد يعلم انه لما تقدم في كلام الشارع ومن يتكلم على لسان الشرع لعله الظن
عند اطلاقه اللفظ بانه انما اراد ذلك لانه الغالب من احواله لا في الكلام
العامي مثلا فاذا تعذر عرف المتكلم عدلنا الى العرف العام وهذا انني ان كنت
لا تجل الا في كلامنا فهو حقيقة مراد الاصوليين وكلام من اطلق منهم ان الشرعي
مقدم محمول على انه لم يحدث الا في اللفظ الوارد في الشرع ولو اخذنا الاستغراب
لغلبت اللفظ الشرعي اذا ورد من الشارع محمول على الشرعي قبل اللغوي اتفاقا
والخلاف انما هو في وروده من غيره وقد اطلقنا القول في تحقيق هذا الموضع
في كتابنا الاشباه والنظاير وهو الكتاب الذي لا يليق بالمجد في طلب العلم اهماله
ولا ينبغي لطالب التحقيق اغفاله ولا يسمح بخروجه ما دام قيد الحياة بالنفس محوم
ويستنظره من يشا اذا سقى بها حتم اللذات بكاسه المختوم ومنها
على قولنا في الاجتهاد مسئلة المصيب في العقليات واحد ونافي الاسلام مخطئ

اثم كافر وقال الجاحظ والعنبري لا اثم المجتهد فقيل مطلقا وقيل ان كان مسلما
وقيل زاد العنبري كل مصيب اما المسئلة التي لا قاطع فيها فقال الشيخ والقاضي
وابو يوسف ومحمد بن سريج كل مجتهد مصيب ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن
المجتهد وقال الثلاثة هناك ما لو حكم لكان به ومن ثم قالوا اصاب اجتهادا لا
حكما وابتدا لا انتهاء والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب واحد ولله تعالى حكم قبل
الاجتهاد قيل لا دليل عليه والصحيح ان عليه امارة وانه مكلف باصابته واحد
وفاقا وقيل على الخلاف والا ما ثم المخطي على الاصح ومتى قصر مجتهد اثم وفاقا
انتهى وليحفظ فانه تنبيه جمع الجوامع يخالفه فيه وما سطرته هنا هو ما استقر
عليه راي وقد قيل علينا اسيلة نشات من قلة علم منهم بسر تحريري المسئلة
على هذا الوجه فلظهر جوابها بتقرير هذا فاقول هذه المسئلة معقودة
لان المصيب واحدا او متعدد والمسائل قسمان عقليه وغير عقليه اما العقليه
فالمصيب واحد وفيه ما عرفته عن الجاحظ والعنبري واما غيرها فهي
المسائل الجزيية واعني بالجزييه ما ليست اصلا من اصول الشرع الذي اجمع
عليه اهل الحل والعقد هل هو واحدا والحق متعدد والحق ان الجزييات منها
ما نص عليه دليل قاطع ومنها ما عليه برهان القسم الاول والا قاطع عليه
واليه الاشارة بقولي المسئلة التي لا قاطع فيها الى قولنا وان مخطيه لا اثم
معقول قال الشيخ ابو الحسن والقاضي ابو بكر ومن سميناه كل مجتهد مصيب
ثم اختلف هولاء فقال الاولان وهما الشيخ والقاضي حكم الله تابع لظن المجتهد
فما ظنه كان حكم الله في حقه وقال الثلاثة ابو يوسف ومحمد وابن سريج في اصح
الروايتين عنه مقالة تسمى بالاشبه وهي ان في كل حادثة ما لو حكم الله لم
يحكم الا به ثم هؤلاء القائلون بالاشبه يعبرون عنه بان المجتهد مصيب في
اجتهاده مخطئ في الحكم اي اذا صادف خلاف ما لو حكم لم يحكم الا به وربما
قالوا مخطئ انتهاء لا ابتداء هذا اخر تقرير القول بان كل مجتهد مصيب وقال
الجمهور وهو الصحيح المصيب واحد ولله تعالى في كل واقعة حكم سابق على
اجتهاد المجتهدين وفكر الناظرين ثم اختلفوا اعليه دليل ام هو كدفين

نصبه من يشاء الله ويخطيه من شاءه والصحيح ان عليه امارة واختلف القائلون
بان عليه امارة في ان المجتهد هل هو مكلف باصابة الحق اولا لان الاصابة ليست
في وسعه والصحيح الاول ثم اختلفوا في انه اذا اخطا الحق هل يأثم والصحيح لا يأثم
بل له اجر على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان
اخطا فله اجر واحد وعلام يوجر لم يتكلم في جمع الجوامع في هذا واعلم انه انما
يوجر على بذل وسعه لا على نفس الخطا لانه ليس من صنعه واما اذا اصاب
فله اجران احدهما على بذل الوسع وهذا كما في المخطي والثاني يحتمل ان يقال
انه على نفس الصواب فان قيل اليس انه ليس من صنعه قلنا قد يثاب المرء
على ما ليس من صنعه وانما هو من اثار صنعه اذا كان من اثار صنعه والا لذلك
الاثم ويحتمل ان يقال انه على كونه سن سنة حسنة يقتدى بها من يتبعه من
المقلدين ومن هنا اقول المخطي لا يوجر على اتباع المقلدين له بخلاف المصيب
لان مقلد المصيب قد اهتدى به لانه صادف الصواب وهو الحق ولان يهدي
الله بك واحدا خير لك من حمر النعم بخلاف المخطي فانه معذور لم يحمل الي شي غايته
الامر سقوط الحق عنه باعتبار ظنه اما حصول ثواب زايد ففيه نظر القسم
الثاني ما فيه قاطع واليه الاشارة بقولنا اما الجزئية فيها قاطع فالمصيب فيها
واحد اجماعا وان دق مسلك ذلك القاطع وغمض وتلاطمت فيه امواج الفكر والمخطي
غير اثم على الاصح والقول الثاني انه يأثم وهذا يقوله كل من يقول ان المخطي فيما
لا قاطع فيه يأثم وبعض من يوافق هناك على انه لا يأثم فلذلك كان القول بانه
يأثم هنا اقوى من القول بانه يأثم حيث لا قاطع ومن ثم عبرنا بلفظ الاصح هنا
ولفظ الصحيح هناك اشارة الى ان مقابل هذا له وجه من الصحة ومقابل ذلك
فاسد اما قولنا وحيث قصر فاثم وفاقا فاشارة الى ان من قصر يأثم سوا
في ذلك القطعي وغيرها وعبارة ابن الحاجب مخطي اثم ونحن حذفنا لفظ مخطي
لانه ان اراد مخطي في الحكم فلسنا على يقين من ذلك اذ يحتمل انه اخطا وانه اصاب
ولكنه اثم لتقصيره وقد يكون مع ذلك اصاب كواجد دفين وان اراد مخطي في
نفس الاجتهاد فهذا الاحديث فيه وقد اخذ لشرح هذه المسألة وجه عدولنا عن الفاظ

غيرنا

غيرنا ومنها قيل لم لا قدمتم حد الفقه وحد الاصل على حد اصول الفقه لانهما
مفرداه ومعرفة المفردين سابقة على معرفة المركب قال الامام المركب
لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم باجزائه لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح منه
التركيب قلت لوجوه ثلثة احدها ان هذا هو المقصود بالاصالة
فيعتني بتقديمه اذ التقديم يقتضي الاهتمام فلو قدم غيره مع ان الاهتمام انما
هو به لم يكن مناسبا والثاني ما ذكره الشيخ الامام الوالد رحمه الله في القطعة
التي عملها من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ما نصه وبدانا بالتعريف
اللقبي لانه اخص وهذا النوع من التركيب اعني المضاف والمضاف اليه اذا
سمي به قد يسمى به فرد من افراد مدلوله الاضافي كعبد الله مسمى به رجل فيصدق
عليه بطريقين ويكون المدلول اللقبي اخص من الاضافي وقد يسمى به شي اخر
بينه وبين الاضافي مباينة او عموم وخصوص من وجه وينبغي لك ما في
الانقسام هو وعلى كل تقدير فاللقبي هو المميز لهذا العلم عن غيره فكذلك بدانا به ثم
كلامه ومراده ان اللقبي وهو المصطلح اخص من الاضافي بحسب وضع اللغة
والثالث اني اقول اذا سميت بمضاف ومضاف اليه فقد ينقطع النظر في
المفردين والاضافة بالكلية ويكون ذلك كالاعلام المرتجلة وليس اصول
الفقه من هذا القبيل فانا لم نقطع النظر عن معنى الاصل والفقه والاضافة
كلية بل لاحظنا كل واحد منهما وتارة يلاحظ وذلك على قسمين احدهما ان يلاحظ
تلك المعاني وتبقيها على حالها ولا نغير شيئا الا بزيادة صيرورتها علما وهذا لا نعتمده
في اصول الفقه لانا لم نبق شيئا من المعاني الثلاثة على حاله والثاني ان يلاحظ ذلك
ملاحظة ما كما لاحظنا مثلا معنى الاصل لغة والفقه واصل الاضافة ويكون هذه الملاحظة
هي العلاقة المسوغة لاطلاق هذا اللفظ الذي هو مضاف ومضاف اليه على هذا
العلم وهذا هو المقصود ويشبه العلم الذي يلمح فيه الصفة كالحسن والحسين
عند النحاة والحقيقة الشرعية عند المحققين من اصحابنا فانها مجاز لغوي
فيقطع الشارع النظر فيها عن اللغة خلافا للقاضي وحينئذ فليس الاصل والفقه
حيث خصوصهما مفردين لهذا المركب بل لا يطلب لهذا المركب مفردان الا ان

قطعنا النظر عن مفرديه وصيرناه علما فان قلت قد قررتم انكم لم تقطعوا النظر بالكلية

قلت نعم بمعنى انا راعينا اصل المعاني الدالة عليه ولكنا قطعنا النظر عن خصوصها

كما منهم ذكر وبه يعرف انا لم نعدم تعريف المركب على مفرديه فانه لا تركيب الا في الصورة

واللفظ لا في الحقيقة والمعنى وهنا ننبه على بحث شريف وهو ان هذه الاسما الموضوعة

للعلوم كالفقه والنحو والطب والاصول وما اشبهها هل هي مما صار علما بالغلبة

او هي من المنقولات العرفية فيه للوالد رحمه الله احتمالان ذكرهما في شرح المختصر

قال والثاني اقوى لان العلم بالغلبة تقييد بما اذا كان معرفا بالالف واللام كالعقبة

او بالاضافة كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القايل فلان يعرف فقها

ونحوا وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لجامع السلس كما يفهم من

دابة مع التنكير دون الربع قال ثم اذا ثبت انها منقولة فهي اسما اجناس لا اعلام

اجناس لوجهين احدهما انها تقبل الالف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني

انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها وضعها على قولنا

في العام والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته وانه لا يكون مجازا وانه من

عوارض الالفاظ الى اخر طلب تعريف ذلك فقلت هذه اربع مسايل الاولى

ان الصورة النادرة هل تدخل تحت العموم فيه خلاف حكاه ابو اسحق الشيرازي

ويتخرج عليه المسابقة على الفيل ومنها وجهان القايل بالجواز مستند الى

دخوله تحت قوله صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في نصل او خف او حافر والمانع مدعي

انه نادر لم يرد باللفظ والثانية ان العام قد يكون لفظا مجازيا وخالف بعض

الحنفية فزعم ان المجاز لا يعم لضعفه قال فانه على خلاف الاصل فيقتصر به على

الضرورة كما قال اصحابنا ان ما ثبت بالضرورة قدر بقدرها وهي مسالة عموم المقتضي

وهذا دليل ساقط وليس المجاز مما يختص بحال الضرورات بل هو عند قوم غالب

على اللغات والدليل على انه قد يكون مجازا الاستثنا في قوله صلى الله عليه وسلم الطواف

بالبيت صلاة الا ان الله احل فيه الكلام فان الاستثنا معيار العموم فدل على تعميم كون

الطواف صلاة وكون الطواف صلاة مجاز والرابع انه من عوارض الالفاظ وهي مسالة

خلافية مقررة في شرح المختصر فلينظر تم الكتاب والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد

هذا ما وجد بخط المصنف ما صورته

الحمد لله صلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم قرا على الشيخ الامام العالم الفاضل

المفتي المحقق المجيد شهاب الدين ابو العباس احمد بن الشيخ جمال الدين

ابي المحاسن يوسف بن ابي الفتح البناء صاحب الاسماعيلي الشافعي نفع

الله به جميع كتابي جمع الجوامع في الاصولين ومنع الموانع عنه معارضا

بنسخته منها اهل انه اطلعه الله في سما العلم شهابا باكيا ندعي واودعه مشكور

نعمى تقول بانه اذا تلقيها قبل ما كنت يفرعا قرانا قد حقق لفظا ومعنى

وما جد اتاه المجد من هنا وهنا صاير الذات في العلوم فانفعها وانصفت

والبعث صحيحه اصولا وفقها ونحوا وهذا من قال ان الا احا من العلامة

الملف ورحل في الطلب فاليوم لا يطمع العشاق دون منهلا اصدر عنه

صدرا تضع له احمجتها ملايكة الرحمن وتصغي الاسماع لما يلفظ به وتعترف

عربيها بان جاحد فضله اعمى العين ناطقا الى ربه ثم هاجر الى وطنه

ايابا له لا حمامة تترنم وشاقه شاقه الى محتده عهود لا انسيه لتسمت

عظاهر يسيف العود المغمد ونا داه لسان الشوق العود احمد وقال له

اخي والا يك موقف مثل الوداع وعلى النفس سيرب وقد طارت شعاعا

فقد انقلبت من كنز العلم والدين بعيني وكنت ولم تبرح لذي رحلتي

ولكن صحبتني فلبته نفسه الابية واصيخ وسارع حالها يقبل على

حوديه اشتغلت عشية فعند ذلك اجزته ان يروي عني كتابي في

بين ومصنفاتي اجمع شمله الله وايانا برحمته اذا كان الناس

بان شامت واخر متين بالذي كنت اصنع وحشرنا في زمرة

المصطفى عليه افضل الصلاة والسلام واحلنا حسن على ما في سعادة

لنا كا تو الكرام وكتب عبد الوهاب بن السبكي في الخامس

من شعبان الكريم سنة اربع وستين وسبعمائة بدمشق المحروسة حامدا الله مصليا
على نبيه سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما حسبنا الله ونعم الوكيل

ذكر ما عسر استخراجه على بعض العلماء
مما وقع في شرح الامام
الرافعي من الاحاديث
والآثار

بسم الله الرحمن الرحيم ربنا آتنا من لدنك رحمة

قال الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ الإسلام تاج الدين عبد الوهاب
ابن الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام تقي المجتهدين رحلة الطالبين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي
إمام الفضل الحبر ... رحمه الله تعالى وعفا عنه هذه أحاديث
وقعت في شرح الإمام المجتهد رحلة الطالبين الرافعي وآثار لم تعرف بعد البحث
إلى الآن ذكر أصلها وقد جمعها بعض أهل مصر ممن تكلم على أحاديث الشرح وأرسل إلى الوالد
رحمه الله تعالى يسأل عنها وقال ولم يحسنها لتدارك الضعف وقد جمعتها هنا
لاحتمال الوقوف على شيء منها الأول حديث ابن عباس رضي الله عنهما في النهي عن استقبال
الشمس ... أخرجه من طريقه فإن المشهور إنما هو من رواية عائشة رضي الله عنها وأنس
وابن ... رواه وابن ماجه ... حديث عمر رضي الله عنه أثر وهو صحيح
على أن ... فائدة ... وقد وافق على ... ابن ...
كما ... ابن القطان في كلامه على أحكام عبد الحق ... محمد الأصبهاني وأن ...
وأن ... قول الرافعي في ... التقاء الختانين ...
... قول أبي داود ... متغير اللون ...
... رواه ... نبينا صلى الله عليه وسلم

الحديث الثالث حديث أن ... شرب دم النبي صلى الله عليه وسلم ... رواه ...
الحديث الرابع حديث ...
... رواه ... رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ... دم ...
اللون ... الدم ... ابن عمر ...
حديث ... والقرط ما يظهر ... والإناث ...
... أما أنا فأحثي على رأسي ثلاث حثيات ثم أفيض ... فإذا أنا قد طهرت

... اللفظ الأخير في ... الثامن حديث لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه ... رواه كذا باللفظ ثم
التاسع لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ... رواه بلفظ كامل العاشر
حديث عثمان وعلي رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفصل بين المضمضة
والاستنشاق الحادي عشر حديث مسح الرقبة أمان من الغل وكذلك حديث
من توضأ ومسح عنقه وقي الغل يوم القيامة الثاني عشر أنه عليه أفضل الصلاة
والسلام كان يخلل رجليه بخنصر اليد اليسرى من أسفل الأصابع مبتدئا بخنصر
اليمنى مختتما بخنصر اليسرى الثالث عشر حديث عائشة كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يمسح ... فيغتسل ثم يخرج إلى الصلاة ورأسه يقطر ماء الرابع عشر
حديث أنه عليه أفضل الصلاة والسلام كان يتجهز إلى ... الخامس عشر
النهي الوارد في تحريم استقبال الشمس والقمر بالفرج السادس عشر حديث
فليستنج أحدكم بثلاثة أحجار يقبل بواحد ويدبر بواحد ويحلق بالثالث
السابع عشر حديث لا يحمل المصحف ولا يمسه إلا طاهر ... بلفظ المس الثامن عشر
حديث من مس ميتا فليتوضأ التاسع عشر حديث سيأتي أقوام يتغالون
في الوضوء بعدي والغسل ... فمن رغب عن سنتي وتمسك بها بعث معي في حظيرة
القدس العشرون حديث لا صلاة إلا بطهور الحادي والعشرون لا طهر أقل
من يوم الثاني والعشرون حديث سعد القرظ كان الأذان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ... في الشتاء لسبع يبقى من الليل وفي الصيف لنصف سبع من آخره
كذلك فإني رأيته ... غير هذه ... الثالث والعشرون حديث علي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لا تؤخر أربعا وذكر منها الجنازة إذا حضرت ... هكذا
... لا تؤخر ... أخرجه أحمد والترمذي والحاكم وقال صحيح غريب

وكذلك الرابع احد من صنف في كتاب النكاح وأعله الترمذي بان قال
عن ... ما ارى اسناده بمتصل ولم يبين وجه الانقطاع وبينه الحافظ
عبد الحق فقال رواه عمر بن علي عن ابيه وقال انه لم يسمع من ابيه شيئا وقد
قال هذا ابو حاتم الرازي قال عمر بن علي بن ابي طالب سمع اباه الرابع والعشرون
النهي عن الصلاة في سبع مواطن وعد منها معاطن الابل من رواه فيه
الخامس والعشرون التكبير حرم والصلاة حرم من اخرجه
السادس والعشرون حديث ابي سعيد الخدري امرنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان نقرا فاتحة الكتاب وما تيسر ركعتين السابع والعشرون حديث علي
انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا رفع من الركوع
اهل الثنا والمجد الى آخره من رواه هذه الطريق الثامن والعشرون
حديث انس انه عليه الصلاة والسلام كان لا يرفع يديه الا في ثلثة مواطن الاستسقا
والاستنصار وعشية عرفة التاسع والعشرون حديث وائل بن حجر انه عليه الصلاة والسلام
كان اذا رفع راسه من السجود استوى قائما الثلاثون حديث ابن عباس رضي الله عنهما
انه عليه الصلاة والسلام كان اذا قام في صلاته وضع يديه على الارض كما يضع العاجن
الحادي والثلاثون حديث ابي حميد انه عد له وصف صلاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال انه كان يقبض الوسطى مع الخنصر والبنصر ويرسل الا[illegible]
والمسبحة الثاني والثلاثون حديث اذا مر امام [illegible]
فليدفعه فان ابى فليدفعه فان ابى فليدفعه فان ابى

الحديث من رواه بتكرار قوله فان ابى فليدفعه ثلثا الثالث والثلاثون
حديث انه عليه الصلاة والسلام نهى النساء عن الخروج الى المساجد وجاء الرخصة الا العجائز
ومتفليها الرابع والثلاثون اثر عمر رضي الله عنه انه كان يضرب على الركعتين قبل
المغرب الخامس والثلاثون اثر عمر ايضا انه قال السنة انه اذا انتصف شهر
رمضان ان يلعن الكفرة في الوتر بعد ما يقول سمع الله لمن حمده وقد وقع للحافظ
زكي الدين عبد العظيم المنذري وكلامه على احاديث المهذب هنا غلط نبه الشيخ علي الدين
على شرح المنهاج السادس والثلاثون حديث اذا [illegible] في الصلاة
والحال وكان لهذا اللفظ في معناه السابع والثلاثون حديث اسمعوا
واطيعوا ولو ولي عليكم عبد اجدع ما اقام فيكم الصلاة من رواه بلفظ
الصلاة فان الذي يحفظ ما اقام فيكم كتاب الله الثامن والثلاثون امامته
عليه الصلاة والسلام [illegible] هوازن عشرين يوما من اخرجه فان في غالب الروايات
انها تسعة عشر وهو الصحيح وهذا هو التاسع والثلاثون حديث ابن عمر
انه عليه الصلاة والسلام جمع بالمدينة من غير خوف ولا سفر ولا مطر من رواه كذا مجموعا
الاربعون حديث ابي الدردا مرفوعا اذا اجتمع اربعون رجلا فعليهم
الجمعة وكذلك حديث ابي امامة مرفوعا لا جمعة الا باربعين الحادي والاربعون
انه عليه الصلاة والسلام كان يوم الجمعة اذا استوى على المنبر [illegible] المؤذن
فعلى ما سلم الثاني والاربعون حديث كان اذا خطب لا يلتفت

الثالث والاربعون اثر علي كرم الله وجهه ان امام الجمعة وعثمان
رضي الله عنه محصور فان الناس تعرفه العيد الرابع والاربعون
استتماعوه بتزيين الاسود الخامس والاربعون حديث افعلوا
الخير يمنعكم ما تعملون بعد وسكم السادس والاربعون حديث ان الله
لا يرد دعوة ذي الشيبة المسلم السابع والاربعون حديث انا اكره
على زمن يترك في قبره بعد ثلاث الثامن والاربعون حديث
سويد بن غفلة بعثك رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالجذع من الضأن والثنية من المعز وفي رواية
ما حدثها التاسع والاربعون اثر علي كرم الله وجهه اعتد عليهم
ما يصغر ولو الكبار الخمسون حديث انه عليه الصلاة والسلام
اخذ من الدين زكاة الحادي والخمسون انه عليه الصلاة والسلام بعث
مع عتاب بن اسيد رجلا لاجل الخرص الثاني والخمسون اثر
ابن عمر لا زكاة والعسل وابي بكر رضي الله عنه انه كان ياخذ الزكاة
منه ومن القرطم الثالث والخمسون حديث ابن عمر رضي الله عنهما
الميزان ميزان اهل المدينة والمكيال مكيال اهل مكة وقد ورد
رواه على خلاف هذا ابي داود والنسائي فليجمع بينهما وبين الاخر
الرابع والخمسون حديث في الركاز العشر وفي الخمس العشر

مطلب

هو عند ... من رواية الديلمي

الخامس

الخامس والخمسون حديث من اعتكف فواق ناقة فكانما اعتق نسمة
السادس والخمسون اثر علي كرم الله وجهه لا باس بالسواك الرطب
للصائم السابع والخمسون حديث افضل الحج العج والثج من رواية [illegible] اهله
الثامن والخمسون حديث ابن عباس رضي الله عنهما فهو عاص ترك نسكا فعليه
دم التاسع والخمسون حديث انه عليه الصلاة والسلام نهى عن التطيب
الستون حديث لقد حج هذا البيت سبعون نبيا كلهم
خلعوا نعالهم من ذي طوى تعظيما للحرم الحادي والستون حديث
انه عليه الصلاة والسلام دخل المسجد من باب شيبة في حجة الوداع الثاني
والستون حديث عائشة رضي الله عنها انها نذرت ان تصلي في البيت
ركعتين فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلي في الحجر فانه من البيت
الثالث والستون حديث عبد الله بن السائب انه عليه الصلاة والسلام
كان يقول في ابتداء الطواف بسم الله والله اكبر اللهم ايمانا بك الخ
الرابع والستون انه عليه الصلاة والسلام كان يدعو ويقول اللهم اجعله
حجا مبرورا وذنبا مغفورا وسعيا مشكورا الخامس والستون حديث
يوم الحج الاكبر السادس والستون حديث من ادرك البيت بمزدلفة فلا حج
له السابع والستون الحديث الوارد في ايام التشريق مستقبلا

القبلة وفي يوم النحر مستدبرها الثاني والسبعون اثر ابن عباس
رضي الله عنهما ولبس المنطقة للمحرم الثالث والسبعون حديث وان كان
ذاهبا فلا يقوم من رواه بهذا اللفظ الرابع والسبعون انه عليه الصلاة والسلام
استعر ركابا او رد بازار من اخرجه لذا الخامس والسبعون حديث
لا تباشر الوحش قال البليغ السادس والسبعون حديث صلوا على صاحبكم
ومن العدد الدين كان عليه درهمان من اخرجه لذا السابع والسبعون
قولوا الحق ولو على انفسكم الثامن والسبعون حديث للعاهر بفمه فيه
التاسع والسبعون حديث من غصب شبرا من الارض طوقه من سبع
ارضين من اخرجه بلفظ غصب الثمانون والسبعون حديث لا مهر
لبغي الرابع والسبعون حديث لا شفعة الا في ربع او حائط الخامس
والسبعون حديث من وجد طعاما فليأكل ولا يعرفه الناس السادس والسبعون
حديث اعرضكم زيد من رواه لذا الثمانون اثر عامر رضي الله عنهما
لا بأس بما ادى الورق فيما يشفع له الحادي والثمانون اثر عمر انه
استشار الصحابة رضي الله عنهم في نفقة اللقيط فقالوا على بيت
المال الثاني والثمانون اثر عثمان رضي الله عنه انه اجاز
وصية غلام ابن احدى عشرة الثالث والثمانون اثر فاطمة

ام

رضي الله عنها انها اوصت الى علي كرم الله وجهه فان صدر حادث
قال ابنها الرابع والثمانون حديث ابي بكر وعمر رضي الله عنهما مرفوعا عارية
العقيقة لم يشهد ابو وقع الخامس والثمانون حديث انه صلى الله عليه وسلم
عرف عام حنين على كل عشرة عريفا وهو اذن ان ذكر السادس والثمانون
الفقر فخرج السابع والثمانون حديث انه عليه الصلاة والسلام اعطى
على خاتم والبرقان الثامن والثمانون حديث لا تنكحوا
القرابة القريبة فان الولد يخلق ضاويا التاسع والثمانون اثر عمر
رضي الله عنه يستحب للمرأة ان تنظر الى الرجل فانه يعجبها ما يعجبه منها
التسعون حديث لا نكاح الا بولي ولا نكاح ولا شهود رواه باللفظ
الاخير الحادي والتسعون حديث من كان يؤمن بالله واليوم الآخر
فلا يجمع ماءه في رحم اختين ومن رواه بلفظ من جمع ماءه في رحم
اختين الثاني والتسعون حديث في تحليل ملعون الثالث
والتسعون ابغض المباح الى الله الطلاق من رواه بلفظ المباح
الرابع والتسعون حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا العبد
يطلق طلقتين الخامس والتسعون حديث انا سيد ولد آدم بيد
اني من قريش ونشأت في بني سعد وارضعت في بني زهرة

واما اصح الوجه بعد اني قريش الا هو ان ذكر والثمانون حديث
الامة اعتق ولدها ما لم يتزوج الى السابع والسبعون حديث عمرو بن
حزم مرفوعا دية المرأة على نصف دية الرجل وفي الفعل الذي فيه
القسم الذي ابيا من الثامن والسبعون حديث [illegible] بدريا بانه عليه الصلاة
والسلام اوجب في الاثم عشرا من الابل ولم يوجب فيما دون ذلك
شيئا التاسع والسبعون حديث مكحول انه عليه الصلاة والسلام
جعل في الموضحة خمسا من الابل ولم يوجب فيما دون ذلك شيئا الثمانون
حديث معاذ مرفوعا في السن الدية وفي الرجلين الدية وفي
احدهما نصفها وفي البصر الدية الحادي والثمانون حديث
لا تحمل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا اعترافا الثاني والثمانون حديث
الغسل كفارة الثالث والثمانون حديث ليس منا من سحر او سحر له
او تكهن او تكهن له الرابع والثمانون اثر علي كرم الله وجهه انه
جلد ليلة الزنا العاقل وجمع [illegible] الخامس والثمانون حديث
انه عليه الصلاة والسلام اتي بجارية سرقت فوجدها لم تحض
فلم يقطعها السادس والثمانون حديث [illegible] لا
السابع والثمانون وقع في الرافعي في غزاة بني النضير كانت

والثمن

٥٦

في السنة ان ذي [illegible] المبايع على ذلك الثامن والمائة
حديث ابن الزبير رضي الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام رد يوم بدر
نفرا من اصحابه استصغرهم التاسع والمائة حديث انه عليه الصلاة
والسلام كان يبايع الاحرار على الاسلام والجهاد والعبيد
على الاسلام دون الجهاد العاشر والمائة حديث حق المؤمن
على المؤمن ستة ومنها ان لا يطلق به الاحجام [illegible] اخرجه
الله الزيادة الحادي عشر والمائة حديث ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى ذلك
كان يوم بدر وفي المسلمين قلة فلما كثروا واشتد سلطانهم
انزل الله تعالى في الاسارى فاما منا بعد واما فداء ثم
جعل النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فيهم بالخيار ان شاؤوا
قتلوهم وان شاؤوا استعبدوهم وان شاؤوا فادوهم
الثاني عشر والمائة حديث ابي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه
انه قتل اباه حين سمعه يسب النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر
النبي صلى الله عليه وسلم صنيعه ذلك الثالث عشر والمائة

حديث انه عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ رضي الله عنه
لما بعثه الى اليمن انك ستاتي قوما من اهل كتاب فاعرض
عليهم الاسلام فان امتنعوا فاعرض عليهم الجزية
وخذ من كل حالم دينارا فان امتنعوا فقاتلهم
اخرجه كذلك الرابع عشر والثانية حديث انه عليه الصلاة
والسلام اخذ من مجوس هجر لكل حالم دينارا على عدد رؤسهم
الخامس عشر والثالثة حديث عدي بن حاتم واقتلوا
منهم فلا تاكل السادس عشر والثالثة حديث البراء بن عازب
المرفوع المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم السابع عشر
والثالثة حديث عظموا ضحاياكم فانها على الصراط
مطاياكم الثامن عشر والثانية ورد ان الله يعتق
بكل عضو من الضحية عضوا من المضحي التاسع عشر
والثالثة حديث النهي عن التضحية بالعوراء والهتماء
العشرون والثالثة حديث انه عليه الصلاة والسلام كان
يامر بنات ان يلين ذبح ضحاياهن الحادي والعشرون

والثاني

والثاني حديث الامر بتسمية السقط الثاني والعشرون
انه علي كرم الله وجهه من عاش اصبح فلا يستبدل بغيرها الثالث
والعشرون والثانية حديث البراء رضي الله عنه انه عليه
الصلاة والسلام كان يكره لحمها اكل الميتة الرابع والعشرون
والثانية حديث كل ما دق ودع ما صف الخامس والعشرون
والثانية حديث عثمان رضي الله عنه وقد قيل له اكلتم الضبوب
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم من اخرجه
من طريقه السادس والعشرون والثانية حديث انه عليه الصلاة
والسلام سبق بحرابين من الانصار تلبيا صلوات وقد سبق اصلاهما
الالف فامرهما على ذلك من رواه كذلك بحرابين
من الانصار السابع والعشرون والثانية حديث ما بين
روضة من رياض الجنة الثامن والعشرون والثانية
حديث صلاة في الكعبة بعدل الف صلاة في المسجد الحرام
التاسع والعشرون والثانية حديث انا لا اكره احدا على
القضاء الثلاثون والثانية ما ورد من ترغيب الشرع وزيادة

الحادي والثلاثون والمائة حديث عقبة بن عامر
الجهني رضي الله عنهما انها نذرت ان تحج ماشية فامرها
النبي صلى الله عليه وسلم لتركب لا يبالي الله بحج اختك
الثاني والثلاثون والمائة حديث من حكم بين اثنين تراضيا
به فلم يعدل فعليه لعنة الله الثالث والثلاثون
والمائة اثر طلحة وعثمان انهما تحاكما الى جبير بن مطعم
رضي الله عنهم الرابع والثلاثون والمائة اثر عمر رضي الله
عنه انه لما بعث عبد الله بن مسعود قاضيا الى الكوفة
كتب الخطابي وابي بكر انه كان ياخذ من بيت المال
كل يوم درهم الخامس والثلاثون والمائة حديث داود
انه عليه الصلاة والسلام كان يضرب بالبراح وغنمه
السادس والثلاثون والمائة حديث ابن عمر
رضي الله عنهما مرفوعا لا يقبل شهادة ظنين ولا خصم
من اخرجه من حسن الطرق الى بعض السابع والثلاثون
والمائة لا يجوز شهادة الولد للوالد ولا الوالد للولد

الثامن والثلاثون

الثامن والثلاثون والمائة حديث يوم القاذف
اكرانه نفقه التاسع والثلاثون والمائة حديث
استشارة جبريل عليه السلام والقضاء باليمين والشاهد
فاشار عليه بالاموال لا يعدوا ذلك الاربعون والمائة
الاثر المروي عن الحسن وعبد الله بن الزبير انهما كانا
يلعبان في الشطرنج استدبارا لمن رواه الحادي والاربعون
والمائة اثر عمر رضي الله عنه انه كان داخلا وبيته
ترنم بالبيت والبيتين من رواه الثاني والاربعون
والمائة اثر عثمان رضي الله عنه انه كانت له جارية تغني
فاذا جاء وقت السحر قال لها امسكي فهذا وقت
الاستغفار الثالث والاربعون والمائة قول
الزهري مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
والخليفتين بعده ان لا تقبل شهادة النساء في الحدود
من ذكره من الائمة كذلك الرابع والاربعون والمائة

اثر عمر رضي الله عنه في تحويل الهمس الى الدعجى

من ذكره لذلك الخامس والاربعون والمائة

انه عليه الصلاة والسلام امر ان تسمه بعض الغنائم

مسمى بالبعير ومنه بالنوق والله سبحانه وتعالى

اعلم بالصواب انتهى قال الشيخ هذا اخر ما لم

اعثر عليه من الاحاديث والآثار الواقعة

في شرح الامام الرافعي رحمه الله تعالى كتب

بتاريخ خامس عشر شهر ربيع الاول سنة اثنتي عشر

وثمانمائة على يد الفقير الى الله تعالى ابو الوفا الكفاني بن العبد

العطار ختم الله له بخير وغفر له ولوالديه وجميع اصحابه

ومعارفه ومن ينظر في سائر المسلمين حسبنا الله ونعم الوكيل

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا

محمد وآله وصحبه وسلم تسليما ابدا دائما الى يوم الدين